

كلية الآداب

قسم الاجتماع

المثقف المصرى المعاصر

تحليل مضمون للخطاب السياسي

The Contemporary Egyptian Intellectual

Content Analysis of the Political Discourse

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه

إعداد الباحثة

أمل حسن أحمد

المدرس المساعد بقسم الاجتماع ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

إشراف

أ. د /أحمد مجدي حجازي

أستاذ علم الاجتماع السياسي بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة

عميد كلية العلوم الاجتماعية ـ جامعة ٦ أكتوبر

عميد كلية الآداب ـ جامعة القاهرة والمستشار الثقافي لجمهورية مصر العربية بالمغرب" السابق"

٢٠٠٨



جامعة القاهرة
كلية الآداب
قسم الاجتماع

المثقف المصرى المعاصر

تحليل مضمون للخطاب السياسي

The Contemporary Egyptian Intellectual

Content Analysis of the Political Discourse

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه

إعداد الباحثة

أمل حسن أحمد

المدرس المساعد بقسم الاجتماع ــ كلية الآداب ــ جامعة القاهرة

إشراف

أ. د /أحمد مجدي حجازي

أستاذ علم الاجتماع السياسي بكلية الآداب ــ جامعة القاهرة

عميد كلية العلوم الاجتماعية ــ جامعة ٦ أكتوبر

عميد كلية الآداب ــ جامعة القاهرة والمستشار الثقافي لجمهورية مصر العربية بالمغرب" السابق"

٢٠٠٨

الإجـــازة

أجازت لجنة المناقشة هذه الرسالة للحصول على درجة الدكتوراة في علم الاجتماع

بتقدير / بمرتبة الشرف الأولى مع تبادل بتاريخ ٢٢ / ٢ / ٢٠٠٨

الرسالة مع الجامعات المصرية والعربية والأجنبية

بعد استيفاء جميع المتطلبات

اللجنــــة

الاسم	الدرجة العلمية	التوقيع
(١) أ.د/ سوزان أبو رية	أستاذ	
(٢) أ.د. هناء محمد الجوهري	أستاذ	
(٣) أ.د. أحمد مجدي حجازي	أستاذ	
(٤)		

إهداء

إلى القلوب الطيبة التي أحاطت بي ...

إلى أبي .. القلب الكبير الذي احتواني

إلى أمي ... القلب الحنون الذي غمرني بالمحبة

إلى زوجي محيي ... القلب الدافيء المفكر الذي جمع بين الحب والعقل ، فكان صبوراً .. متشوقاً

أمل حسن

شكر وتقدير

أتوجه بكل العرفان والتقدير بأسمى آيات الشكر إلى أستاذي العزيز ومعلمي الفاضل ، **الأستاذ الدكتور/ أحمد مجدي حجازي** أستاذ علم الاجتماع السياسي بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة ، على مجهوده ووقته الثمين ، ونصائحه العلمية والإنسانية الغالية التي كان لها أبلغ الأثر في إنهاء هذه الدراسة، وفي إفادتي على المستوى العلمي والإنساني، وإكسابي الخبرات اللازمة للنجاح والتميز وحب الاختلاف والقدرة على النقد الجريء، فلسيادته جزيل الشكر والامتنان .

وبكل الحب والامتنان أشكر أستاذي الفاضل ، **الأستاذ الدكتور/ أحمد عبد الله زايد** عميد كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، وأستاذ علم الاجتماع السياسي، فقد بذل جهداً فائقاً على المستويين العلمي والإنساني، خلال فترة إشرافه على الرسالة مقدماً كل العون والاهتمام والنصائح العلمية والإنسانية القيمة ، فلسيادته كل الاحترام والتقدير .

كما أتوجه بشكري إلى **الأستاذة الدكتورة / هناء محمدالجوهري** أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة على قبولها مناقشة هذه الرسالة . والحق أن تقديري لشخصها الكريم يرجع قبل إنجاز هذه الرسالة، إذ كان تشجيعها واهتمامها دافعاً مؤثراً للإنجاز .

وأوجه خالص امتناني إلى **الأستاذة الدكتورة / سوزان أبورية** عميد كلية الآداب ـ جامعة حلوان ، على تفضلها الكريم بقبول مناقشتي ، فلها مني كل التقدير والاحترام .

ولا يفوتني في هذا المقام أن أشكر **أساتذتي وزملائي الأعزاء** بقسم الاجتماع ،وكذلك أصدقائي الأوفياء من خارج الجامعة، حيث كان لتشجيعهم الدائم ومساندتهم أثراً قوياً ، وأتمنى لهم جميعاً التوفيق والنجاح .

أما **أسرتي الحبيبة** ، فلا أجد من الكلمات ما أستطيع به صياغة العبارات الملائمة لكي أعبر عن مدى إعتزازي بدورها الهام في هذا العمل، أشكر والدي ووالدتي وإخوتي جميعاً وخالي العزيز، ولكن كلمة الشكر تبدو ضعيفة وباهتة في مقابل ما بُذل من قبلهم تجاهي ، حيث لم يبخل أحداً منهم بأي مساندة معنوية كانت أم مادية ، فليقبلوا كلمة الحب والامتنان بدلاً من كلمة الشكر والتقدير، ولعلها تكفي .

وكلمتي الأخيرة أغلفها بكل الحب والتقدير،أرسلها إلى **زوجي العزيز محيي** ، الغائب جسداً والحاضرروحاً وإحساساً وقلباً .. له مني كل الحب و الاحترام العميق على دعمه وتشجيعه المستمر المثمر. وأمزج شكري بالدعاء لله تعالى أن يكلل مجهودي بالنجاح ، وأن يجمعنا على خير ورفاء.

تبويب الدراسة

الموضوع	الصفحة

الباب الثانى

الرؤى النظرية للعلاقة بين المثقف وخطابه السياسي في ضوء التحولات الثقافية العالمية المعاصرة

الموضوع **الصفحة**

توطئة.. حول موضوع الدراسة

هل الثقافة والسياسة عالمان منفصلان ؟

هذا التساؤل الإشكالي يثير الجدل حول علاقة "الثقافي" "بالسياسي"، والمثقف بالسياسة. ويجعلنا نلتفت إلى حال العالم العربي المليء بالكفاءات الفردية المثقفة، لكن ماذا عن "الوسط الثقافي الذي تنمو فيه أعشاب الأفكار"؟ ذلك الوسط الذي يتأثر بمتغيرات عديدة سياسية واقتصادية واجتماعية وتتشكل داخل نطاقه علاقة المثقف بالسياسي.

حول هذا.. تتمحور القضية الرئيسة للدراسة الراهنة، التي تحاول تحليل إبداعات المثقف المصري المعاصر المتمثلة في خطابه ذو البعد السياسي.

ويتم تناول هذه القضية على مستويين أساسيين عبر الدراسة.. *الأول: مستوى تجريدي (نظري)* وفي نطاقه نناقش علاقة الثقافة بالسياسة بوجه عام. *الثاني: مستوى واقعي (إمبيريقي)* ويتم في اطاره تحليل الخطاب السياسي للمثقف المصري المعاصر. ومن خلال هذا التحليل يمكن رصد قضايا هذا الخطاب السياسية، وكيف يقيم هذا الخطاب نفسه علاقة ما مع السلطة.

إنطلاقاً من هذا تثير الدراسة تساؤلات إشكالية عديدة حول الثقافة والسياسة، والمثقف وعلاقته بالسياسة، متطرقة الى الاغتراب الثقافي النابع من الانفصام في واقع السياسة العربية، وفي واقع الوجدان العربي. وانعكاس هذه الغربة الذهنية سياسيا على مواقف واتجاهات المثقف العربي عموما.. والمثقف المصري على وجه الخصوص. فعلى حين يؤكد "إدوارد سعيد" على أن "السياسة هي في كل مكان، ولا منحاة منها بالفرار الى عالم الفن الصافي، وأن على المثقف أن يقيم عمله في سياسة عامة تكشف عن معنى الحقيقة "، بل وحدد البعض معنى المثقف وهويته في الاشتغال بالسياسة بأسمى معانيها.. نجد أن التفاوت الذي يشهده عالمنا الراهن بين حالات التقدم والتأخر، أو بين حالات الحداثة والارتداد يرجع – في جانب كبير منه – إلى نوع وطبيعة العلاقة بين الثقافة والفكر من ناحية وبين السياسة والمجتمع من ناحية أخرى.

وفي تحديدها للفضاء الزمني والفكري المحتوي قضاياها، تنطلق الدراسة من افتراضين أساسيين:

الأول: أن الصورة المعاصرة للفكر العربي المعاصر قد تبدت معالمها واتضحت منذ السبعينيات.. وتحديدا منذ الصورة الناصرية.

الثاني: إرتباط الفكر المصري بالفكر العربي. حيث يمكن النظرإلى الفكر المصري المعاصر باعتباره موجة في تيار الفكر العربي. وانطلاقا من هذا يمكننا أن نتناول المثقف المصري وخطابه السياسي في إطار تناول المثقف العربي وخطابه الثقافي بشكلٍ عام.

وإذا كنت – في دراستي الراهنة – بصدد محاولة تحليل خطاب المثقف المعاصر، فلابد أن نتدارس جيدا الإطار الأوسع لهذا الخطاب، أي طبيعة العصر الحالي ومدى اختلافه عن

العصور السابقة، فنحن نعاصر مجتمعاً عالمياً جديداً أطلق عليه "أنتوني جيدنز" Anthony Giddens عالم منفلت Runaway World مقراً بأن التغييرات التي تحدث الآن تخلق عالماً لم يكن له وجود مسبق.

وهذا العالم هو الإطار الواسع الذي لابد أن نضعه في اعتبارنا ونحن بصدد دراسة الثقافة العربية وتحليل أزمتها وسماتها.. ما هي طبيعة العلاقة بين الثقافة العربية ومثقفيها بالثقافة العالمية وهيمنتها المعاصرة ؟ إن المثقف العربي – بوجه عام – والمصري، على وجه الخصوص، ينتج فكره / خطابه في إطار ملامح ثقافة عربية لها خصوصيتها ولكنه على أي حال لا يستطيع أن يعيش في جزيرة منعزلة عن العالم المحيط. فلابد عند تحليل الخطاب السياسي للمثقف المصري أن نحيط بوضع المثقف العربي في وقتنا المعاصر والتحديات التي تجابهه داخليا وخارجيا... ومن هنا كان لابد أن تتطرق الدراسة الى إشكاليات الثقافة العربية ومعالمها في ظل عصر العولمة. فليس هناك **خطاب سياسي** مكتمل دون الاشارة الى "**العولمة**" Globalization، وذلك على الرغم من أنه حتى نهاية الثمانينيات لم يكن المصطلح يستخدم تقريبا لا في الأدبيات الأكاديمية ولا في لغة الحياة اليومية، لقد تحول المصطلح نتيجة للتطورات التي تصيب العالم المعاصر، من نكره الى علم فوقه نار يشيع في كل مكان.

إن دخول العولمة في حيز المجال الثقافي، قد أدخل تغييرا جذريا على منظومة المعرفة الانسانية تعميما، ولكنه أحدث ارتباكا فاضحا على خريطتها العربية تخصيصاً، إذ كان سببا في تعرية " الخطاب الثقافي العربي " وذلك في مستوى البنية التأسيسة لمضامين الفكر أو في مستوى الكفاية التفسيرية لآليات النقد والتأويل. لقد تضاعفت مسؤليات المثقف، وصار عليه في عصر العولمة استيعاب ما يجري، فالتغييرات التي تحدث تشكل تحديا له، ولأفكاره، ولحقيقته كمثقف. فالإنغلاق على الذات أصبح موتا مهددا للمثقف كمعنى. فاذا كان المثقف كما وصفه سارتر ذات يوم بأنه " الشاهد والشهيد في مجتمعه الممزق "، فإن الصفة التي يعرف بها اليوم هي أكثر دراماتيكية، ولكن حيوية وكونية. ففي عصر العولمة الثقافيةCultural Globalization هو المثقف اللاحدودي، العابر لمختلف الحدود، بالرغم من التزامه بقضايا معينة، فالكونية أحد أبعاده الكبرى، وهو ينطلق من قناعاته الذاتية ويصيغ بناء العالم من حوله. ووفق هذا التصور يغدو كل مثقف مشغولا في كتابته بهواجس وهموم وفضاءات العولمة، مادام يعيش العولمة في كلمته المنطوقة والمكتوبة.

من هذا المنطلق تتطرق الدراسة الى إثارة قضية العولمة في محاولة لوصف المناخ الثقافي للعصر الحديث، والذي تظهر فيه هوية المثقف أكثر قابلية للانشطار. بل تذهب بعض الآراء الى أن العولمة تحد كبير لفاعلية المثقف، " إنها- لما فيها من شرانية مشعة- فاعل معرفي مفيستوفيليسي Mephistophelque جامعة بين الأصوات المثقفة رغم تنوع مواقعها الجغرافية ولغاتها ".

تقديم

تهدف الدراسة الراهنة إلى محاولة تحليل الخطاب السياسي للمثقف المصري المعاصر. وفي ضوء هذا الهدف تسعى إلى تحديد سمات وخصائص الخطاب الثقافي بشكلٍ عام،والخطاب السياسي على وجه الخصوص.

يقدم ***الباب الأول*** الركيزة المنهجية للدراسة من خلال الفكرة المحورية المتعلقة بعلاقة الثقافي بالسياسي. في الفصل الأول، نتعرف على الأهداف الرئيسة والتساؤلات، والمفاهيم وأساليب التحليل والتفسير. ثم يناقش الفصل الثاني التراث النظري حول المثقف وخطابه السياسي وذلك في شكل نقدي. ويستعرض الفصل الثالث أهم المقولات النظرية التي تم الاسترشاد بها وتوظيفها في قضايا الدراسة وإشكالاتها.

أما ***الباب الثاني***، فيدور حول الرؤى النظرية التي تناولت المثقف العربي وخطابه السياسي في ظل المتغيرات العالمية التي أصابت المناخ الثقافي المعاصر. في الفصل الرابع نناقش قضية العولمة بكل ما تُثيره من إشكالات حول المعنى والدلالة والبعد الأبستمولوجي. ثم العولمة الثقافية، وأزمة الهوية الثقافية فيما يتعلق بالثقافة العربية بين الخصوصية والكونية. وأخيراً.. المثقف العربي: الخطاب وسؤال المعاصرة. ويهتم هذا الجزء بسؤال الكينونة، وحيرة المثقف والتحديات التي تواجه خطابه الثقافي في العالم المعاصر. هل الاحتفاظ بالهوية يقتضي الانسحب من العالم ؟ هل التخلي عن التراث من شروط المشاركة المعاصرة؟ ثم نستكمل في الفصل الخامس مناقشة المثقف المعاصروهويته والإشكالية الزمانية والمكانية المتعلقة بالدور المنوط به في الواقع الثقافي العربي. إن صورة المثقف مرتبكة ومهمته الآن غير واضحة، وانطلاقاً من هذه الفرضية يناقش هذا الفصل ما يُثار من جدل حول " مثقف الماضي"، و " مثقف العصر الحالي "، حول دوره المنحسر ودوره المأمول كذلك. ثم يقدم لنا الفصل السادس والأخير، تحليلاً نقدياً للخطاب السياسي العربي المعاصر. حيث يتم تناول الخطاب السياسي The Political Discourse باعتباره أحد أوجه الخطاب الثقافي. ويتمحور تحليل الخطاب السياسي حول محورين أساسيين، الأول: قضية النهضة والتقدم وما يرتبط بها من إشكالية التراث/ المعاصرة. الثاني: التداخل بين السياسي والثقافي، والخلط بين التثاقف والهيمنة. ومن هنا يناقش الفصل الخطاب السياسي بين الانشطار وازدواجية الفكر العربي، ثم علاقة السياسي بالثقافي في الخطاب السياسي، وأخيراً.. سمات الخطاب السياسي العربي المعاصر.

في ***الباب الثالث*** والأخير.. نتناول الجانب التطبيقي لقضايا الدراسة. ففي الفصل السابع تم عرض رؤية نقدية معاصرة للمثقف المصري ، من خلال التحليل الكيفي لإجابات عشرة من مثقفي مصر المعاصريين. وقد تم اختيار "عينة المثقفين" وفقاً للتعريف الإجرائي للمثقف الذي حددته إجراءات الدراسة المنهجية. وجاء الفصل الثامن ليقدم تحليلاً للخطاب السياسي للمثقف المصري من حيث ملامحه ودلالاته ، مُمثلاً في عينة لبعض نماذج ذلك الخطاب، وهي تلك النماذج التي قام " مثقفي الدراسة " باختيارها. وتجسدت النماذج الخطابية السياسية في مؤلفات ثلاثة من مثقفي مصر وهم: "جلال أمين" و"نجيب محفوظ" و"علاء الأسواني".

ويُختتم هذا الباب بالفصل التاسع الذي يعرض مناقشة ختامية نقدية، تقدم ما توصلت إليه الدراسة من نتائج واستخلاصات نظرية وإمبريقية.

الباب الأول
الخطاب السياسي للمثقف المعاصر
"الإطار النظري والمنهجي"

المحتويات

تقديم:

يُعتبر هذا الجزء بمثابة الركيزة المنهجية للدراسة، حيث يقدم في فصله الأول أهداف الدراسة وتساؤلاتها الرئيسة والمفهومات والأساليب المُتبعة في التحليل. ثم يعرض بشكل نقدي للدراسات أو البحوث والمؤلفات السابقة بشأن المثقف وخطابه السياسي. وأخيراً يناقش الفصل الثالث والأخير، من هذا الباب، أهم المقولات النظرية التي يمكن الاسترشاد بها وتوظيفها في معالجة قضايا الدراسة وإشكالاتها.

الفصل الأول

الثقافة والسياسة : في منهجية الدراسة

مقدمة:

إن الاهتمام بموضوع "المثقف" يعني الولوج في دائرة شائكة،فقد أخذت مسألة الثقافة والمثقف في الآونة الأخيرة حيزاً هاماً وكبيراً من اهتمامات النخبة الثقافية والفكرية(1). وشغلت مفاهيم مثل الثقافة والمثقف، والانتلجنسيا، اهتمام نفر غير قليل من مثقفي العالم شرقه وغربه، شماله وجنوبه (2). ولكي نحدد مسيرة هذه الدراسة منهجياً لابد أن نتطرق لتعريف الثقافة والمثقف، وهو يعني خطر الغرق في الرؤى والتعريفات العديدة التي طرحت، حيث من المعتقد أنه ليس هناك كتاب أو بحث عالج ذلك الموضوع دون أن يطرح تعريفاً أو تعريفات لكلمة مثقف وثقافة، ابتداءً من "إدوارد تايلور" Edward Tylor وأنطونيو غرامشي Antonio Gramsci وغيرهما. وانتهاءً بالمثقفين العرب المعاصرين مثل محمود أمين العالم، وطيب تيزيني، وعبدالله العروي، ومالك بن نبي، وفؤاد زكريا وغيرهم. إضافة إلى تعريفات أخرى وردت في كتب التراث(3).

ولعل حيرة الكثير من المفكرين في تحديد مصطلحي الثقافة والمثقف ترجع إلى أنهم يحاولون وضع خصائص ورسم سمات، أغلبها مثالية لخصائص ذواتهم. فكلما توصلوا إلى تعريف للمثقف ابتعدوا به، في واقع الأمر عن أوضاعهم ومكانتهم وذواتهم في المجتمعات التي يعيشون فيها.

من هنا تُثار التساؤلات: هل الثقافة هي الكل أم أنها جزء من الواقع؟ هل المثقف هو الناقد أم الناقل أم المجتهد أم المبدع؟

ففيما يتعلق بمفهوم الثقافة Culture، نجد أنه من أكثر المفاهيم تداولاً ولكنه أيضا أكثرها غموضاً وتلوناً. فهي من المفاهيم التي يُساء فهمها نظراً لاختلاف المفكرين في تناولها بأساليب مختلفة، بحيث أن هناك احتمالاً كبيراً في أن يكون أي جدل حول الثقافة هو في حقيقته جدل بين أشخاص لا يتحدثون عن شيء واحد [4]. وعلى الرغم من أن فكرة " الثقافة " تبدو فكرة شائعة، ولا غنى عنها، إلا أن المصطلح ذاته يعاني من الضبابية وقد يحمل أحياناً دلالات عديدة متداخلة[5]. وعلى ذلك فإن التعريفات التي اقترحت في المائة سنة الأخيرة على الأقل بلغت حداً من التنوع

---

(1) حواس محمود: " التكنولوجيا والعولمة الثقافية "، المنارة، بيروت، 2003، ص 137

(2) أحمد مجدي حجازي: " الثقافة العربية في زمن العولمة "، دار قباء للنشر، القاهرة، 2001، ص 77

(3) عبد المالك التميمي: " بعض إشكاليات الثقافة والنخبة المثقفة في مجتمع الخليج العربي المعاصر "، المستقبل العربي، عدد 134، السنة 12، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أبريل 1990، ص 25

(4) فؤاد زكريا: " خطاب إلى العقل "، دار مصر للطباعة، 1990، ص 10.

(5) Murray Knuttila: "Introducing Sociology. A Critical Perspective ", Oxford University Press, Second Edition , 2002, p43

-Lyn Spillman: "Culture and Cultural Sociology" In: " Cultural Sociology " , Edited by Lyn Spillman , Blackwell publishers ,First published, 2002 , pp 1: 2

وتُقارن أهمية الثقافة في علم الاجتماع بأهمية نظرية النشوء والإرتقاء في البيولوجيا، والنسبية في الفيزياء. فهي مفهوم محوري وربما المشكلة فيما يتعلق بالمفهوم ذاته ترجع إلى أنه عام جدا وواسع، لكي يساعد على تحليل سلوكيات خاصة ومحددة بما يساعد على تطوير الخيال السوسيولوجي...أنظر:

-Judson R. Landis: "Sociology. Concepts and Characteristics" , Wadsworth Publishing Company, California, US A, Ninth Edition, 1995 , p73

-Murray Knuttila: " Introducing Sociology" ,op.cit, p 64

يصعب معه الاتفاق على تعريف.

وإذا كان" كروبير" Kroeber و "كلاكهون" Klackhon عالما الأنثروبولوجيا الأمريكيان قد صنفا ما لا يقل عن ١٦٠ تعريفا للثقافة، فإن التفرعات التي تبلورت بعد ذلك تزيد ولا شك عن عدد هذه التعريفات المقترحة(١). أمام هذا لا يُستغرب إذاً أن يكون من بين الأعمال الأكاديمية بحوث تنحصر في تتبع المغامرة التاريخية لكلمة ثقافة مبينة كيف أصبحت هذه الكلمة ضحية النجاح الذي حظيت به. لا يُستغرب أيضاً أن يكتب " إدجارموران" E.Morin بعد مرور قرن على أول تعريف أنثروبولوجي معروف للثقافة: "الثقافة بداهية خاطئة،كلمة تبدو وكأنها كلمة ثابتة، حازمة، والحال أنها كلمة فخ، خاوية، منومة، ملغمة، خائنة...". والواقع أن مفهوم الثقافة ليس أقل غموضاً وتشككاً وتعدداً في علوم الإنسان منه في التعبير اليومي(٢).

إذا ألقينا نظرة إلى الوراء نجد المفاهيم والتعاريف الكلاسيكية التي تنظر للثقافة، فالإنجليز مثلاً يقولون على لسان ممثلهم "تايلور"Edward B.Tylor في تعريفه الكلاسيكي القديم للثقافة بأنها "ذلك الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وأي قدرات وعادات يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع" (٣).أما الألمان فإنهم قد اتجهوا بدافع من الإحساس القومي بالتفوق والعراقة التاريخية التي افترضها مفكروهم لأنفسهم ولشعبهم، إلى تعريف الثقافة بل إنها مظهر روحي أصيل وحر للتجمع البشري مجسداً في شعبهم فقط، وذلك خلاف ما يراه الأمريكيون الذين لا يملكون تاريخاً عريقاً حيث يعرفون الثقافة والحضارة بأنها هي " ما نحن " "It is us في الوقت الحاضر، وأن المدنية هي " ما نستعمله " What we use كما يقول "ماكيفر" (٤). ويرى الفرنسيون بزعامة " دوركايم "أن الثقافة هي ظاهرة اجتماعية محلية

---

(1) Clyde Kluckhon: "The Study of Culture", In: "Sociological Theory. A Book of Reading", Edited by: Lewis A. Coser& Bernard Rosenberg, Macmillan Publishing Co., INC. New York, Fourth Edition, 1976,p p 38: 41

يرى كلاكهون أن مصطلح الثقافة تكنيكي ولا يجب أن يكون محيراً أو مضطربا بتقييده بمصطلح محدد أو مقصور بلغة عادية.

ومن ناحية أخرى نجد علماء الاجتماع حين يستخدمون مصطلح الثقافة فإنهم يتحدثون عن مفهوم محدد (مقيد ومقصور) عن المعنى المتضمن في الحديث اليومي... أنظر في ذلك:

-Gordon Marshall: "The Concise oxford Dictionary of Sociology ", Oxford University Press, New York , First Published, 1994, p104

(٢). الطاهر لبيب: " سوسيولوجيا الثقافة "، دار الحوار للنشر، سورية ــ اللاذقية،١٩٧٨، ص ٦

(3) Edward B.Tylor: " Primitive Culture" ,In:" Sociological Theory" ,p18

(4) Nicholas Abercrombie &Stephen Hill and Bryan S.Turner:" The Penguin Dictionary of Sociology",Penguin Books, First Published, 1984, pp 59: 60

في الاتجاه الأنجلو – فرنسي، مفهوم "الثقافة " يُستخدم كمرادف للحضارة. وفي علم الاجتماع الأمريكي والبريطاني، فإن مصطلح الثقافة لا يتضمن هذا المحيط النقدي، وهم يوظفون مصطلحات أخرى مختلفة مثل أنساق المعتقدات، وأنساق القيم، والأيديولوجيا.

غير قادرة على الحركة والانتقال دون أن تتغير[1]. أما "ابن خلدون" فهو يمثل وجهة النظر العربية الأكثر قدماً وكلاسيكية ويعرف الثقافة بأنها الدراسة الجيدة بكل ما يتعلق بمجال من المجالات فكراً وممارسة [2].

هذه التعريفات الكلاسيكية تذكرنا برؤية "غرامشي" Gramsci للثقافة، فهو لا يقصرها على فعل المثقف، بل إنه يرى فيها نتاجاً للفعل الاجتماعي العام للمجتمع. ومن هنا يرى أن جميع البشر مثقفون ــ مع الاستدراك بأن ليس جميع البشر هم من ممارسي وظيفة المثقف في المجتمع ــ بهذا المعنى يرى " غرامشي " في الثقافة أنها ليست من فعل الخاصة أو خاصة الخاصة فقط، بقدر ما هي نتاج عام لكل أفراد المجتمع [3]. وتصبح الثقافة وفقاً لهذا المعنى منتج اجتماعي لتكييف فرص ومناخ ونهج الفاعل والتفاعل الاجتماعيين.. إنها إطار الفعل والتفاعل[4]. وهي أيضاً جزء من حياتنا اليومية، لا يمكنها أن تكون مقفلة داخل الشعوب البعيدة، أو في الفن العالي، بل في الواقع هي التي تعطي معنى للحياة[5]. كما يشمل هذا المعنى للثقافة ــ وفقاً لتصور غرامشي ــ كل أساليب وأشكال القيم التي يبتدعها الإنسان ليكسب إنسانيته معناها الخاص وينظم بها حياته الخاصة، الاجتماعية، والفكرية، والروحية، والجمالية[6]، حيث تشكل القيم السجل العصبي للسلوك الوجداني والثقافي والاجتماعي عند الإنسان ويمكن القول بأنها تشكل مضمون الثقافة ومحتواها وهي المبتدأ والخبر في مستوى الفعل الثقافي الإنساني[7]. وعلى ذلك يعتبر البعض أن الثقافة هي نظام القيم الأساسي للمجتمع، فهي قياس كل الأشياء[8]، باعتبارها شبكة من المعاني والرموز والإشارات التي نسجها الإنسان بنفسه، لإعطاء الغاية والمعنى لنفسه وجماعته والعالم والكون من حوله. وانطلاقا من هذا تصبح هي "وعي الجماعة بذاتها " أو" روح الجماعة" إذا استخدمنا مفاهيم هيجلية. وبالتالي فهي مرتبطة بمفاهيم الهوية والذاتية والخصوصية[9].

---

(١) حمودي العودي: " المثقفون في البلاد النامية. بحث في الفئات والعلاقات الطبقية مع دراسة اجتماعية تطبيقية عن المجتمع اليمني "، عالم الكتب، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٨٠، ص ١٤

(٢) حواس محمود:" التكنولوجيا والعولمة الثقافية "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١١٨: ١١٩

(٣) باقر سليمان النجار: " الثقافة وتحدياتها في الخليج العربي "، المستقبل العربي، عدد ٢٨٤، سنة ٢٥، أكتوبر ٢٠٠٢، ص ١٢٥

(٤) شوقي جلال: " الفكر العربي وسوسيولوجيا الفشل "، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٢، ص ١٢٦.

(٥) مايك كرانغ: " الجغرافيا الثقافية.أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية "، ترجمة: سعيد منتاق، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، عدد ٣١٧، يوليو ٢٠٠٥، ص ٢٠

(٦) باقر النجار: " الثقافة وتحدياتها "، مرجع سابق ذكره، ص ١٢٥

(٧) علي وطفة: " الثقافة وأزمة القيم في الوطن العربي "،في: الثقافة العربية. أسئلة التطور والمستقبل، سلسلة كتب المستقبل العربي (٢٩)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،طبعة أولى،ديسمبر٢٠٠٣،ص ٢٦

(٨) ر. بودون وف. بوريكو: " المعجم النقدي لعلم الاجتماع "، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، طبعة أولى، ١٩٨٦، ص ص ٢٢٨: ٢٢٩

(٩) تركي الحمد: " الثقافة العربية في عصر العولمة "، دار الساقي، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٩، ص ص ١٧: ٩٠

- راجع أيضاً رأي محمود أمين العالم (حيث الثقافة هي الخصوصية الإنسانية بامتياز.. وهي المعبرة عن إنسانية الإنسان..)، في: محمود أمين العالم:" المشهد الفكري والثقافي العربي "، في: الثقافة العربية.أسئلة التطور والمستقبل، مرجع سابق ذكره، ص ١٢.

والواقع أن هذا العرض لمعنى الثقافة يهمنا إذا تناولنا العلاقة العضوية التي تربط الفكر، سواء بوصفه أداة أو محتوى، بالمحيط الاجتماعي الثقافي الذي ينتمي إليه هذا الفكر،إذا افترضنا أن عملية التفكير ذاتها لا تتم إلا داخل ثقافة معينة وبواسطتها. والتفكير بواسطة ثقافة معناه التفكير من خلال الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي لها. وبهذا المعنى لا توجد ثقافة غير مرتبطة بمجتمع مُعطى ومُحدد تاريخياً وجغرافياً، لا يوجد في العالم مجتمع لا يملك ثقافته الخاصة، وبالتالي فإن كل ثقافة مدمجة اجتماعياً(١).

من هنا تهتم الدراسة الراهنة، في إطار اهتمامها " بالمثقف العربي والمصري " على وجه الخصوص " بالعقل العربي " أي القوة المفكرة بوصفها أداة للإنتاج النظري والفني والعلمي صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات(٢).

أما التعريف الذي يخدم هدف الدراسة وينسجم مع منهجها فهو تعريف " طيب تيزيني " للثقافة بأنها " النشاط والإنتاج الفكري والروحي الذي ينجزه أناساً متميزين لكونهم نشطين ومنتجين في هذا الحقل... إنهم المثقفون ". ووفقاً لهذا التعريف يصبح المثقف " هو الذي يبدع ويخلق ويلعب دوراً في ربط الثقافة بالواقع الفكري والسياسي "(٣).

ورغم ما يعتقده " الجابري" من ضرورة إعطاء الأولوية للثقافة كشرط ضروري للانتماء لهذا العصر حيث ".. لم تعد الثقافة اليوم مجرد فرض كفاية ولا مجرد حلية تمنح صاحبها نوعاً من الوجاهة "(٤)، فإن قضية المثقفين لم تنل ما تستحقه من اهتمام في العالم الثالث بوجه عام وفي العالم العربي بوجه خاص.

قليلة هي الدراسات، وخصوصاً السوسيولوجية، التي عالجت أنماط المثقفين العرب وأدوارهم ومواقفهم من خلال تحليل مضمون خطابهم. فنحن في حاجة إلى مثل هذا النوع من الدراسات التي تخلو من الارتجال والتبسيط، وتقوم على سبر غور أعمالهم وفهم أعصارهم.

وانطلاقاً من الاعتقاد بأن أزمة المجتمع إنما تكمن بالدقة في أزمة المثقف، في ذات الوقت الذي تُعتبر فيه أزمة المثقف انعكاساً لأزمة مجتمعه، تهتم الدراسة الراهنة بإثارة بعض القضايا

---

(١) جان بيير فاريني: " عولمة الثقافة وأسئلة الديمقراطية "، ترجمة: عبد الجليل الأزدي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، طبعة أولى، يناير ٢٠٠٣، ص ١١

(٢) يربط " عابد الجابري " بين العقل العربي والثقافة التي ينتمي إليها، الثقافة التي أنتجته يعمل هو على إعادة إنتاجها. أنظر تفصيلاً في:

ـ محمد عابد الجابري: " إشكاليات الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة رابعة، ٢٠٠٠، ص ٥٨

(٣) تعريف هشام جعيط في: " صعوبة أن تكون مثقفاً"، (ندوة)، المستقبل العربي، عدد ٢٧، السنة ٤، مايو ١٩٨١، ص١٢٢.

(٤) محمد عابد الجابري:" المسألة الثقافية "، قضايا الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى،نوفمبر ١٩٩٤، ص ٢٣٠.

الهامة في هذا النطاق مثل تحديد هوية المثقف المصري المعاصر، ورؤيته الذاتية لدوره وفاعليته في مجتمعه. كما تناقش الدراسة بعض الإشكاليات المثيرة للجدل مثل علاقة الثقافي بالسياسي، وعلاقة المثقف بالسلطة، وعلاقة الخطاب السياسي المعاصر بقضايا الواقع العربي على وجه العموم، والمصري بوجهٍ خاص.

أولاً: إشكالية الدراسة (الهدف – التساؤلات)

تهدف الدراسة الراهنة إلى محاولة تحليل الخطاب السياسي للمثقف المصري المعاصر. وتثير هذه المحاولة التحليلية بعض القضايا والإشكاليات، التي يمكن اعتبارها معضلات ثقافية تثير الجدل:

(١)ماهية المثقف المصري المعاصر ورؤيته الذاتية لهويته ودوره

تثير هذه القضية إشكاليات هامة حول نوعية المثقف المصري المعاصر، هل هو المفكر المتميز والمسلح بالبصيرة بمفهوم" ماكس فيبر" Weber، أم هو المفكر المتخصص في أمور الثقافة والفكر المجرد البعيد عن أمور الحياة بمفهوم "تالكوت بارسونز" Talchot Parsons، أم هو المثقف العضوي Organic بمفهوم "غرامشي" A. Gramsci؟ وهذا الأمر يقودنا إلى تصنيف المثقفين والمحكات المختلفة التي يتم التصنيف اعتماداً عليها. ومن أهم تلك التصنيفات التي تهدف الدراسة إلى التفرقة بينها: ***مثقف السلطة***، ***والمثقف بالسلطة***. حيث يشير المصطلح الأول إلى المثقف التابع للسلطة ويعكس قضية العلاقة بين المثقف والسلطة. بينما يشير المصطلح الثاني إلى المثقف الذي يطرح منظومته الفكرية استناداً إلى سلطة دوره الاجتماعي المهني، حيث يمنح نفوذ المعرفة، والوجاهة والسلطة لمن يمتلكها، ويعكس هذا المفهوم قضية الموقع الاجتماعي للمثقفين(١).

(٢) العلاقة بين الثقافي والسياسي (المثقف والسلطة)

إرتبطت الثقافة دائماً بالسياسة، بل هي في حقيقتها تعبير سياسي وعملية سياسية. ولا يمكن إنكار ما للنسق السياسي من قوة في تحديد مسار الثقافة الإبداعية وثقافة الحرية والديمقراطية. بل إن اختراق السياسة للاستقلال النسبي للحقل الثقافي يعتبر ضمن ظواهر

---

(١) في هذا الصدد يحدد " أندرسكي " سلطة المثقفين بعاملين: أولهما الوجاهة التي يحظى بها المثقف والمعرفة في المجتمع، ويرتبط ثانيهما بطبيعة النموذج الأيديولوجي المهيمن في المجتمع. أنظر في ذلك:
- أمحمد عبد الصبور: " المعرفة والسلطة في المجتمع العربي. الأكاديميون العرب والسلطة "، سلسلة أطروحات الدكتوراه (١٨)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، مايو ١٩٩٢، ص ١٧
- وهدان رشاد: " المثقف العربي المسيطر وعلم الاجتماع الأكاديمي "، الفكر العربي، عدد ٦٦، السنة ١٢، بيروت، ديسمبر ١٩٩١، ص ١٣٠

الاعتلال الهيكلي الخطيرة في الحقل الثقافي ــ السياسي(١).

وفيما يرى البعض أن المثقف كان دائماً، وفي جميع المجتمعات، يلعب دور الوسيط بين الحاكمين والمحكومين، وسبق له أن تعاطى السياسة لكنه نادراً ما استمر في ممارستها، لأن عمله الأصلي هو تحريك الفكر وتحليل المجتمع لا إداراته(٢)، نجد رأياً آخر يلقي بالمثقف في قلب دائرة السياسة.

والواقع أن علاقة المثقف بالسلطة السياسية من الأمور التي تحولت إلى شبه مسلمة في الفكر العربي المعاصر، حيث توصف العلاقة بينهما بأنها مأزومة وغير مستحبة وبالتالي لابد من تجسيرها، ذلك أن سوء الفهم المتبادل بين السلطة والمثقف يجعل دوره صعباً ومحفوفاً بالمخاطر والآلام(٣). هذه العلاقة/ الإشكالية نجد جذورها في تلك الثنائيات المتعارضة التي برع الفكر العربي المعاصر في إنتاجها والتي تصور العالم على أنه أضداد متعارضة لا تلتقي، فالمثقف يجب أن يكون " مع " أو " ضد " السلطة وعلى موقفه بين هذين القطبين يتحدد وضعه كمثقف (٤). وعلى ذلك يصف البعض علاقة المثقف العربي بالسلطة بأنها علاقة احتراف أو اغتراب، فهو أمام إحراجين: إما أن يقترب من السلطة ويلتصق بها فتحرقه بنارها، وترمد جذوة نقده وإبداعه، وإما أن يبتعد عن السلطة ويختار المواجهة فتسعى السلطة إلى إطفائه والقضاء عليه(٥).

وقد يلبي المفكر إغراء السلطة بنيّة صالحة في إفادة مجتمعه بخبرته، ثم يصبح آلة في يدها وجزءاً منها مبرراً لها ولأفعالها حتى إذا استهلكته عن آخره أو حين يفقد القدرة على التبرير الذكي ويكرر تبريره القديم الذي لا يلاحق الأحداث، لفظته خارجها (٦).

وانطلاقاً من هذا كله فإن علاقة الثقافي بالسياسي تُعتبر الإشكالية الكبرى لأزمة المثقف، بل إنه من المُعتقد أن " الأزمة المزمنة بين السلطة والمثقف هي نقطة أرشميدس التي أعاقت

---

(١) نبيل عبد الفتاح: " عقل الأزمة. تأملات نقدية في ثقافة العنف والخيال المستور "، دار سشات للدراسات والنشر، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٩٣، ص ١٦٠.

(٢) عبد الكبير الخطيبي: " السياسة والتسامح "، ترجمة: عز الدين الكتاني الإدريسي، المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة، ١٩٩٩، ص ٣.

ونجد آراء أخرى تؤكد ذلك وترى أن المجتمع يحوي زعماء سياسيين هم الصفوة الحاكمة، بينما وظيفة المثقف في عالم الفكر أن يمدنا بالقيادة أو الزعامة المشابهة، فهو الذي يفسر مشكلات المجتمع ويجد لها الحلول. أنظر ذلك في:

- Syed Hussein Alatas: " Intellectuals in Developing Societies", Frank Cass, London,1977,p 9

(٣) حمد الزيد: " هموم ثقافية "، دار الأمين للنشر، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٩٨، ص ٣٦.

(٤) حمد التركي: " الثقافة العربية في عصر العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٤٣: ١٤٤. أنظر أيضاً رأي أبو القاسم سعد الله:" إن المثقفين كمية مهملة ومبعثرة.. والسلطة السياسية هي صاحبة القرار وعلى المثقفين أن يتبعوا.. أو ينافقوا أو يسكتوا ". في: أبو القاسم سعد الله: " في الجدل الثقافي "، دار المعارف للنشر، تونس، ١٩٩٣، ص ١٦٧.

(٥) خليل أحمد خليل: " الثقافة سلطان المثقف. الإسم الآخر للحرية "، في: خليل أحمد خليل، محمد الكبيسي، " مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة "، دار الفكر المعاصر، بيروت، طبعة أولى، ٢٠٠١، ص ص ٦١: ٦٢

(٦) أنظر تفصيلاً حول إغراء السلطة للمفكر في: حسن حنفي: " في فكرنا المعاصر "، دار التنوير للنشر، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٣، ص ص ٢٩: ٣٠.

تجديد العقل العربي وإبداع ثقافة عربية ". وينعكس ذلك سلباً على إنتاجنا العلمي وعلى بحوثنا ويعضد الأمية الثقافية والعقلية التقليدية المتفشية في مجتمعنا العربي [١]. وإذا كان هناك إحساس في وطننا العربي بأن الثقافة في أزمة فإن العلاقة بين الثقافة والسلطة هي التي تتحكم إلى حد بعيد في تحوير معالم الأزمة الثقافية[٢].

(٣) خصائص الخطاب السياسي المصري

لاشك أنه أمر هام أن نحاول رسم ملامح وسمات خاصة لخطابنا الثقافي العربي بوجهٍ عام، والخطاب السياسي المصري المعاصر بوجهٍ خاص. وأن نحلل ما رصده بعض المفكرين، فالخطاب الذي ينتجه المثقف العربي المعاصر، على اختلاف اتجاهه الأيديولوجي ومرجعيته الذهنية وكيانه الاجتماعي، موسوم بأنه خطاب اغترابي أو توفيقي[٣]. ويشير البعض إلى غياب العلاقة بين الفكر والواقع في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، بمعنى آخر.. فإن الخطاب العربي المعاصر لا يطرح قضايا الواقع الملموس، بل قضايا خارج الواقع[٤].

أما الخطاب السياسي على وجه الخصوص فقد وُصف بالضحالة فيما يخص مشكلة العلاقة بين الدولة والمجتمع من منظور يعالج بالأساس مسألة السلطة[٥].

من هنا تسعى الدراسة نحو تحليل بعض قضايا الخطاب السياسي المصري من خلال تحليل مضمون بعض الإبداعات الفكرية المعاصرة ذات البعد السياسي لنماذج محددة من المثقفين المصريين المعاصرين.

تساؤلات الدراسة

انطلاقاً من هدف الدراسة وما يرتبط به من قضايا ومعضلات، يتبلور التساؤل الرئيسي حول ماهيّة الخطاب الثقافي / السياسي كما ينعكس ويتجسد في الإبداع الفكري للمثقف المصري المعاصر. وينبثق من هذا التساؤل الرئيسي بعض التساؤلات المُصاغة حول المحاور التالية:

- ماهية المثقف المصري المعاصر.
- إشكالية العلاقة بين الثقافي والسياسي / المثقف والسلطة.
- خصائص وسمات الخطاب السياسي المصري المعاصر.

---

(١) عبد القادر عرابي: " أزمة المثقف العربي: المحنة الدائمة. دراسة في نشأة المثقف العربي وسوسيولوجيته "، المستقبل العربي، عدد ١٩٦، السنة ١٢، يونيو ١٩٩٥ ص ص ٤٠: ٤١.

(٢) فؤاد زكريا: " خطاب إلى العقل العربي "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٠: ١٦.

(٣) تركي الحمد: " الثقافة العربية في عصر العولمة "، مرجع سابق ذكره ن ص ١٦٩.

(٤) محمد عابد الجابري: " الخطاب العربي المعاصر. دراسة تحليلية نقدية "، مركزدراسات الوحدة العربية، بيروت،طبعة سادسة، بيروت، أكتوبر ١٩٩٩، ص ٢٠١.

(٥) سيار الجميل: " نقد أبستمولوجية الخطاب العربي المعاصر "، المستقبل العربي، عدد ١٥٠، السنة ١٠، نوفمبر ١٩٨٥، ص ١٥٤.

(١) تساؤلات تتعلق بماهية المثقف المصري المعاصر:

– من هو المثقف المصري المعاصر؟ وكيف يمكن تحديد خصائصه وهويته في ضوء رؤيته الذاتية؟

– كيف يمكن تصنيف المثقفين؟ وما هي المحكات التي يمكن الاعتماد عليها في وضع تصنيف معين؟

– هل يمكن أن يلعب الإنتاج الفكري / المعرفي للمثقفين دوراً في تصنيفهم؟ وإلى أي مدى يؤثر هذا الدور في عملية التصنيف؟

– كيف يتحدد الموقع الاجتماعي للمثقفين؟ هل يشكلون طبقة اجتماعية،أم فئة أم جماعة، أم أدواراً ووظائف اجتماعية،أم شرائح مختلفة في بنية الهرم الطبقي؟

– هل يتأثر الإنتاج الثقافي للمثقفين بأصولهم وانتماءاتهم الطبقية؟

(٢) تساؤلات تتعلق بإشكالية العلاقة بين الثقافي والسياسي / المثقف والسلطة السياسية:

– ما هي العلاقة بين الثقافة والسياسة؟

– ما هي طبيعة الدور الذي يمارسه المثقف – كوسيط مبدع ومفكر – بين الفكر كسلطة ثقافية والسياسة كسلطة سياسية؟

– ما هي طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية؟ وهل يمكن القول أن وضع المثقف ودوره يتحدد في ضوء هذه العلاقة ونوعها؟

– كيف يعالج المثقف إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية في خطابه الثقافي؟

– هل يكتسب الإنتاج الثقافي للمثقف خصائص معينة في ضوء علاقته بالسلطة السياسية؟ بمعنى آخر.. هل تتشكل علاقة المثقف بالسلطة السياسية خطاباً ثقافياً ذا نوع خاص يحوي مواقف واتجاهات أيديولوجية ناتجة عن طبيعة تلك العلاقة؟

(٣) تساؤلات تتعلق بخصائص وسمات الخطاب السياسي المصري المعاصر:

ـــ هل يرتبط الخطاب السياسي المصري بقضايا الواقع؟ وكيف تنعكس تلك القضايا في خطاب المثقف؟

ـــ هل يتسم الخطاب السياسي المصري بمواكبته للتغيرات العالمية؟

ـــ ماهي الفئات أو الشرائح الاجتماعية التي يوجه إليها المثقف المصري خطابه السياسي؟

ثانياً: مفاهيم الدراسة

(1) مفهوم المثقف Intellectual

ليس من اليسير الوصول إلى تعريف دقيق ومحدد لمفهوم المثقف Intellectual. حتى أن البعض يرى في تعريفه محاولة فاشلة والجري وراء مثل هذه المحاولة أشبه بملاحقة سراب بقيعة في بيداء قاحلة[١]. وقد أدى الغموض الذي اكتنف هذا المفهوم المشكل إلى إثارة بل واضطراب المناقشة حول هوية المثقف ووظيفته ودوره [٢]. وأصبح المثقفون يشكلون فئة منظورة جداً في مجتمعاتنا ولكن من الصعب حصر حدودها ووصف وظائفها على نحو واف[٣]. والواقع أن مفهوم المثقف صار واحداً من بين عدد قليل من المفاهيم الحديثة والغامضة، حيث أن مجرد ذكره قد يثير نقاشاً واختلافاً حول معناه وتقييمه[٤]. ويذهب " بول فاليري" Paul Valery إلى أنه كان غير قادر على تفسير كلمة " مثقف " لطفل أو حتى لنفسه، وهي في ذات الوقت الكلمة التي لا تمثل أي صعوبة لأي شخص آخر. فيرى أن إثارة الكلمة والتفكير فيها كان يفجر تصورات مختلفة كلها ساذجة لأنها لم تمح أي واحدة منها الإحساس بعدم الفهم [٥].

إذن هناك اختلاف حول المفهوم من لغة إلى أخرى، واختلاط بغيره من المفاهيم المتقاربة منه والمتداخلة معه، مثل مفهوم " الانتلجنسيا" Intelligentsia. فضلاً عن تعدد رؤى الباحثين واختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم. ورغم تلك الفوضى المفاهيمية المحيطة بمفهوم المثقف، فسوف نورد ما حُدد بشأنه من تعريفات واتجاهات.

كلمة " المثقف " كلمة مستحدثة في اللغة العربية، ولم يظهر هذا اللفظ إلاّ في عصرنا، ترجمة لكلمة لاتينية – يونانية (Intellectuel) ويعتبر البعض أن المفكر أو العاقل اليوناني /اللاتيني (Intellect)، هو جد المثقف المعاصر[٦]. وإذا حاولنا تحديد المعنى اللغوي سنجد كلمة

---

(١) علي فهمي: " المثقف بالسماع في مصر. محاولة في الرصد "، في: " الانتلجنسيا العربية. المثقفون والسلطة "، تحرير: سعد الدين ابراهيم، منتدى الفكر العربي، عمان، طبعة أولى، ١٩٨٨، ص ٥٢١.

(2) James Macgregor: "Leadership", Harper Colophon Books, Harper Row Publisher, New York, 1978, p141.

(٣) ر. بودون و ف. بوريكو: " المعجم النقدي لعلم الاجتماع "، مرجع سابق ذكره، ص ٣٨٦.

(4) Lewis Coser: "Men of Ideas", The Free Press, New York, Second Printing, 1966, p vii.

(5) Paul Valery: "Intellectual"? In: "The Intellectuals. A Controversial Portrait" , Edited By George B. de Huszar, The Free Press of Glencoe, Illinois, 1966 , p 14

(٦) أنظر رأي " علي أومليل " في: زكي الميلاد: " محنة المثقف الديني مع العصر "، دار الهادي، بيروت، طبعة أولى، ٢٠٠٦، ص ٧٢.

وكذلك أنظر خليل أحمد خليل: " الثقافة سلطان المثقف "، في: " مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة "، مرجع سابق ذكره، ص ٤٧ . والجذر التاريخي لاستخدام مصطلح " المثقف" شفوياً وتحريرياً، لايربو في حياة العرب على سبعين سنة من الزمن في الأعم الأغلب. وهناك خلط فيما يتعلق بهذا المصطلح في خطابنا العربي المعاصر. أنظر ذلك في.. سيار الجميل: " الانتلجنسيا العربية: رؤية معرفية في بنية الأجيال "، الديمقراطية، مؤسسة الأهرام للنشر، القاهرة، عدد ١٨، السنة الخامسة، أبريل ٢٠٠٥، ص ص ١٧: ١٨

"مثقف" في المعجم العربي تعني "ثَقُفَ" أي صار حاذقاً فطناً، ثقف الرمح قدمه وسواه بالثقاف ويُستعار للتأديب والتهذيب، يُقال ثقف الولد أي علمه وهذبه ولطفه. وفي المعجم الإنجليزي نجده يعطي المعنى التالي لمفهوم المثقف Intellectual:"الاحتكام إلى العقل أو ممارسة العمل العقلي". وفي مادة Intelligentsia: يشير إلى المثقفين بصفتهم فئة معينة، يقول المعجم: " مجموعة المثقفين التي تشكل صفوة فنية أو اجتماعية أو سياسية ". فإذا نظرنا إلى المعنيين، العربي والغربي، فسنجد أن المثقفين صفوة (Elite) تعتمد العقل في النظر إلى الأمور وبالتالي فإنها صاحبة موقف معين نابع من ملكاتها التي جعلتها صفوة معنية. وهذه هو تقريباً المعنى الذي يشير إليه جان بول سارتر حين يقول: " المثقف هو الإنسان الذي يدرك ويعي التعارض القائم في المجتمع "[١].

بمعنى آخر، فالتعريف اللغوي يشير إلى المثقف بوصفه شخص ذو مهنة متعلقة بالعقل، يتخذ موقف فكري أو ذهني من القضايا المحيطة به وهو ما يتفق مع تعريف " موسوعة العلوم الاجتماعية" للمثقفين بأنهم:" أشخاص يملكون معرفة، ويكون حكمهم ـــ المؤسس على التأمل والمعرفة ـــ ناجماً بصورة أقل مباشرةً واقتصاراً ـــ عن الإدراكات الحسية، ومعتمداً بدرجة أعلى على الإدراك النظري المجرد،وذلك بالمقارنة بباقي أعضاء المجتمع اللذين ليسوا بمثقفين"[٢].

وفي التراث العربي والإسلامي استخدمت كلمات عديدة للإشارة إلى معنى المثقف مثل " صاحب القلم "، و" الفقيه"، و" العلاّمة"، و" الشاعر"، و" الفيلسوف"، و" الحكيم ". وحديثاً شاع استخدام كلمات " المتعلم"، و" المثقف "، و" الأديب "، و" العالم"، و" الفنان" لتدل على المعنى ذاته تقريباً. وفي اللغات الأوروبية الحديثة استخدمت أيضاً كلمات عديدة للإشارة إلى من صناعته الأساسية هي الفكر والإنتاج الثقافي منها: المتعلم Educated، والدارس المتمرس Scholar، والمثقف المطلع Cultured، والمثقف النشط Intellectual. هذه الكلمة الأخيرة هي الأكثر شيوعاً والأقرب للمصطلح العربي[٣]. وعلى حين يستخدم البعض كلمة " المفكر" فالبعض الآخر يرى أن كل مفكر مثقف وليس كل مثقف هو بالضرورة مفكر[٤].

ورغم أن البعض أشار إلى ضرورة التمييز بين المثقفينIntellectuals كجماعة اجتماعية وبين جماعة الانتليجنسيا Intelligentsia [٥]، فإننا نلاحظ خلطاً في اللغات الأوروبية بين كلمتي

(١) تركي الحمد: " الثقافة العربية في عصر العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ١٦٣. نقلاً عن:
- معجم محيط المحيط للمعلم بطرس البستاني، مادة (ثقف).
- The Random House College Dictionary

(2) "Intellectual": International Encyclopedia of The Social Sciences, The Macmillian Company , New York, 1949, p399

(٣) سعد الدين إبراهيم: " المفكر والأمير. دراسة في تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين في الوطن العربي "، في: ندوة الانتلجنسيا العربية، مرجع سابق ذكره، ص ٥٥٣

(٤) حسن حنفي: " في فكرنا المعاصر"، مرجع سابق ذكره، ص ٢٦

(5) Syed Hussein Alatas: " Intellectuals in Developing Societies", op. cit, p9

"Intellectuals"و "Intelligentsia" وأحياناً نرث في كثير من الكتابات العربية هذا الخلط. بل إن البعض يرى أن مفهوم الانتليجنسيا لا يقل أهمية، ولا غموضاً عن مفهوم المثقف. فالانتلجنسيا لها مدلول تاريخي – اجتماعي محدد، ويطلق المصطلح ذاته بشكل فضفاض، على أي شريحة متعلمة داخل المجتمع تهتم بالفكر وتضم في الغالب المثقفين والمديرين. وبمرور الزمن أصبح استخدام هذا المفهوم أكثر تحديداً، على الرغم من الاستخدام الأصلي للمفهوم يختلف عن استخدامه في السياق البولندي والروسي أوائل القرن التاسع عشر. حيث تختلف الانتلجنسيا في كلا المجتمعين باعتبارها فئة اجتماعية، تحددها ظروف تاريخية واضحة(١). وأول من استخدم مصطلح "الانتلجينسيا" هو Bronislaw Trentowski و Karol Libelt في عام ١٨٤٤. وتحوي الأدبيات ثلاث أنماط من تعريفات الانتليجنسيا: الأول يعتمد على وظيفة هذه الشريحة، والثاني على خصائص أعضاءها، والثالث على الأحداث التاريخية(٢). ويُنظر للإنتليجنسيا بوصفها فئة اجتماعية تتألف من أناس يمارسون نشاطاً فكرياً، بحكم مهنهم ومنهم رجال العلم والفن والمهندسون والتكنيكيون والأطباء والمحامون والمعلمون والجزء الأكبر من الموظفين (٣).

وفي هذا السياق رأى" ألفن جولدنر" Alvin Gouldner أن الانتليجنسيا والمثقفين، ملاّك الثقافة، ويشكل الاثنان طبقة وسطى جديدة تتنافس على السلطة مع الطبقة الوسطى التقليدية في مجتمع ما بعد الصناعي. إلا أن جولدنر فرق بينهما موضحاً أن الانتلجينسيا اهتماماتها تقنية، بينما المثقفون فاهتماماتهم نقدية وتصطبغ بالطابع السياسي، حيث تنتج فئة المثقفين "الأسود" للطبقة الجديدة، بينما تنتج فئة الانتلجينسيا " الثعالب "(٤).

ويمكن لنا في النهاية أن نذهب مع الرأي القائل بأن الفرق الحاسم بين مفهومي الانتلجنسيا والمثقفين، أن مفهوم الانتلجنسيا يشير إلى تلك الفئة التي تلقت تعليماً عالياً حديثاً من الأطباء والمحامين والمهندسين والمعلمين، سواء كانوا مشتغلين بالفكر أو عدمه وسواء كانت لهم اهتمامات عامة خارج مهنتهم وتخصصاتهم أو لم تكن.

وقد تعددت التعريفات المتعلقة بمفهوم المثقف انطلاقاً من التركيز على جانب أو آخر من خصائص المثقف. فالبعض ارتكز على الأساس الثقافي، مثل "روبرت ميشلز" Robert Michels

---

(1) Gordon Marshall: op.cit, pp 252: 253

(2) Aleksander Gella: " A Structural Definition of The Intelligentsia Against The Background of The Historical Periods" in: " Intellectuals and The Intelligentsia in Perspective " , Edited by: Raj P. Moban, Grean wood press, New York, 1987, p 23

(٣) ب. ن. بونوماريوف: "القاموس السياسي"، ترجمة:عبد الرازق الصافي، د.ن،طبعة ثالثة،١٩٧٨،ص ٧٥.

(4) Alvin Gouldner: " The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class " , The Sealury Press, New York, 1979 , p p 48: 49

فيما يتعلق بطرح " جولدنر " حول المثقفين والانتلجنسيا، فمن الجدير بالذكر أنه رأى في هذا المثال أنه رغم جاذبيته إلا أنه مبسط للغاية، فليس ضرورياً أن يكون كل المثقفين من الثوريين الأسود، وأن تكون كل الانتليجنسيا من التقنيين الثعالب.

الذي عرف المثقف بأنه "الشخص.الذي يكون مشغولاً بالتفكير في التصورات العقلية / الذهنية والمسائل اللامادية باستخدام موهبته العقلية " [(١)]. وكذلك في نفس السياق نجد " ماكس فيبر" Max Weber قد عرف المثقف بأنه " الشخص الذي تمكنه صفاته من النفاذ إلى منجزات لها قيمة ثقافية كبرى". و"بارسونز" Parsons الذي رآه " الشخص المتخصص في أمور الثقافة ويضع اعتباراتها فوق الاعتبارات اليومية المعتادة ". وينطلق "ليبست" Lipset من نفس الأساس معرفاً المثقفين بأنهم " الأشخاص الذين يمكن أن ننظر إليهم مهنياً باعتبارهم تلك الفئة المستغرقة في إنتاج الأفكار كالباحثين والصحفيين والعلماء"[(٢)].

من ناحية أخرى نجد بعض العلماء الذين اهتموا في تعريفهم للمثقف بالبُعد أوالإطار الاجتماعي. فقد قدم "غرامشي" Gramsci في هذا النطاق أفكاره التي أضفت نوعاً من الغموض على البُعد الاجتماعي فهو يرى أن كل البشر مثقفون، ولكن ليس لكل إنسان وظيفة المثقف في المجتمع. وعندما ميز بين المثقفين Intellectuals وغير المثقفين Non – intellectuals أشار فقط إلى الوظيفة الاجتماعية المباشرة، أي تلك الفئة المهنية من المثقفين. وعلى حد تعبيره:" فكل إنسان – في النهاية – يقوم خارج نطاق نشاطه المهني، بشكل من أشكال النشاط الفكري، أي أنه "فيلسوف، فنان، ذواقة، يشارك الآخرين رؤيتهم الخاصة للعالم، وله مسلكه الأخلاقي الواعي، فهو بذلك يساهم في خلق طرائق جديدة في التفكر "[(٣)]. أما " فويير" Feuer فقد أكد بدرجة أكبر على الأبعاد الاجتماعية في تعريفه للمثقف، فهو الشخص الذي تمتد أفكاره إلى نطاق أبعد من نطاق مهنته، والسمة التي تميزه هو أن يكون مكرهاً عاطفياً على تحدي العالم الذي يعيش فيه [(٤)].

بالإضافة إلى ما سبق، فإن هناك تعريفات أخرى أكد واضعوها على صفتين أساسيتين تميزان المثقف وهما الوعي الاجتماعي Social Consciousness، والدور الاجتماعي Social Role. فالمثقف هنا هو الإنسان الذي يظل على خلاف دائم مع مجتمع استشرافاً لمستقبل أفضل، والمثقف هو موقف، ليس مجرد مجموعة من المعارف التي يحتويها رأسه وإنما ما تسفر عنه تلك المعارف من رؤية محددة للإنسان والمجتمع وربما الكون[(٥)].

وبعد استعراض هذا الكم من التعريفات، يمكن أن نجمل مختلف المحاولات في تعريف المثقف في ثلاثة اتجاهات عامة تمثل خطوطاً عريضة رئيسة تشمل معظم الخصائص والصفات الواردة في ما سبق:

---

(1) Syed Hussein Alatas: "Intellectuals in Developing Societies", op. cit, p8

(٢) محمد أحمد اسماعيل: " دور المثقفين في التنمية السياسية. دراسة نظرية مع التطبيق على مصر "، القاهرة، ١٩٨٥، جزء أول، ص٥١.

(٣) أنطونيو غرامشي:" كراسات السجن "، ترجمة: عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٥.

(٤) محمد أحمد اسماعيل: " دور المثقفين في التنمية السياسية "، مرجع سابق ذكره، ص ٥٤.

(٥) حسن عبدالله العايد: " مستقبل الثقافة العربية في عالم متغير. ما بعد العولمة "، وزارة الثقافة بالمملكة الأردنية الهاشمية، ٢٠٠٢، ص ٢٦.

١ ـــ اتجاه وصفي فردي: يركز على الخصائص العامة التي يتسم بها المثقف، فينظر إليه باعتباره ذلك الشخص الذي يبدع ويفكر.

٢ ـــ اتجاه وظيفي اجتماعي: ينظر إلى المثقف بوصفه ذلك الشخص الذي يضع المجتمع في اعتباره من منظور نقدي ويحاول أن يؤثر فيه من أجل تغييره إلى الأفضل.

٣ ـــ اتجاه عقلي نقدي: يحدد وضع المثقف بالدور الذي يقوم في المجتمع كصاحب رأي أو قضية، المثقف هو إذاً العقل النقدي للمجتمع، ولا يعد مثقفاً إلا إذا كان له انتماء اجتماعي. أو برأي غرامشي، المثقف إما مثقف الطبقة أو مثقف السلطة [١].

وانطلاقاً من ذلك يمكن لدراستنا الراهنة أن تنظر للمثقف المصري المعاصر بوصفه الشخص الذي يبدع ويفكر من منظور نقدي، يضع في اعتباره المجتمع محاولاً الاهتمام بقضاياه ومشكلاته بهدف تغييره إلى الأفضل، وذلك في ظل التغيرات العالمية المعاصرة. محدداً في إطار ذلك انتمائه الطبقى / الاجتماعي، وانتمائه الأيديولوجيي.

(٢) مفهوم الخطاب السياسي Political Discourse

الخطاب في اللغة هو الكلام أو الرسالة[٢] ويُستخدم مصطلح " الخطاب " Discourse في الحياة اليومية العادية ليشير إلى اللغة Language أو المحادثة Talk أو الاتصال Communication. أما في علم اللغة Linguistics فالمصطلح يشير إلى التراكيب أو (البنية) والقواعد التي يُعتقد بأنها تندرج تحت الكلام أو المحادثات[٣].وبوجهٍ عام يُستخدم مفهوم "الخطاب" في علم اللغة بمعانٍ ثلاثة:

١- الإشارة إلى الطريقة التي تشكل بها الجمل نظاماً متتابعاً تسهم به في نسق كلي متغاير، ومتحد الخواص لتشكل نصاً مفرداً أو الطبقة التي تتآلف بها لتشكل خطاباً ينطوي على أكثر من نص مفرد.

٢- أو أنه مجموعة دالة من أشكال الأداء اللفظي.

٣- أو هو مساق من العلاقات المتعينة التي تستخدم لتحقيق أغراض معينة. والخطاب في المعنى الأول هو نص مكتوب، وفي المعنى الثاني كلام ملفوظ، وفي المعنى الثالث رؤية أو أيديولوجية، ولا تخرج هذه المعاني عن المعنى اللغوي للخطاب بأنه كلام أو رسالة [٤].

---

(١) عبد القادر عرابي: " أزمة المثقف العربي "، مرجع سابق ذكره، ص ٣٠

(٢) " المعجم الوسيط" ؛ مجمع اللغة العربية، الجزء الأول، القاهرة، طبعة ثالثة، ص ٢٥٠

(3) Barbara Johnstone:" Discourse Analysis " , Blackwell Publishers , First Published , 2002 , p2

يُستخدم مصطلح الخطاب من قبل هؤلاء الذين يطلقون على أنفسهم " محللي الخطاب " لوصف البنية التي تمتد فيما وراء حدود الجملة أو العبارة. أنظر في:

- Sara Mills:" Discourse " , Rout ledge, London, 1997, pp131: 132

(٤) أحمد زايد: " خطاب الحياة اليومية في المجتمع المصري "، دار القراءة للجميع، الإمارات العربية المتحدة، طبعة أولى، ١٩٩٢، ص ص ٢٠: ٢١

أما " ميشيل فوكو" M. Foucault فإنه حول بؤرة الاهتمام من (اللغة) Language إلى الخطاب (Discourse) فقد اهتم، ليس باللغة، ولكن بالخطاب كنسق من التمثيلات (التمظهرات)(١) وعلى ذلك عرف فوكو الخطاب بأنه مجموعة من المنطوقات Statements، والمنطوق هو ذرة الخطاب ووحدته الأولى(٢). ومن هنا فقد أعطى فوكو الخطاب معنى مختلف، فقد اهتم بالتشكيلات الخطابية Discourse Formations، وهي القواعد التي تعكس المنطوقات وتشكل للخطاب نظاماً فكرياً من الموضوعات والمفاهيم والعبارات والتصورات النظرية حول جانب معين من الواقع الاجتماعي. والخطاب بهذا المعنى يعكس أنماطاً من الأفكار ويشكل أيديولوجيات يمكن توظيفها واستغلالها في توزيع القوة في المجتمع، وهو مصدر لإنتاج المعرفة من خلال اللغة، ويشترك الناس في خلق الخطابات وتأويلها وإعادة إنتاج خطابات جديدة. وهنا أصبح مفهوم الخطاب في هذا الاستخدام ليس مجرد مفهوم لغوي، إنه يتعلق باللغة والممارسة، ويحاول فوكو أن يتخطى التفرقة أو التمييز التقليدي بين ما نقوله (اللغة) وما نفعله (الممارسة).والتعميمات التي يقيمها الناس حول اللغة هي التي تصنع لأساس الخطاب الذي يشاركون فيه. وهكذا وفقاً لفوكو فإن الخطاب يعرف وينتج موضوعات المعرفة الخاصة بنا(٣).

ويقدم " إدوارد سعيد" معنيان منفصلان للخطاب في إطار نظرية السرد. الأول: المستوى التعبيري، لا مستوى المضمون. والثاني يتضمن التمييز بين الخبر والإخبار به، بين الواقعة والإبلاغ عنها. ويحتوي الخطاب على " مادة " وسيط للإظهار شفاهي أو لغة مكتوبة، و تتحكم في تقديم تتابع المواقف والوقائع وجهة النظر التي تحكم هذا التقديم. إذن صلة الوصل بين طرفي عملية التواصل: الملقي والمتلقي هو (الخطاب / النص). سواء كان هذا الكلام منطوقاً أم مكتوباً(٤). فنحن نتحدث عادة عن " نص مكتوب" Written text في مقابل " خطاب منطوق " Spoken discourse، "فالخطاب" عادة يتضمن خطاب تفاعلي، بينما "النص" يتضمن حوار لا تفاعلي(٥).

---

(1) Stuart Hall: " Representation and Discourse" , In: " Social Science in Question" , Sage Publications , The Open University, London, First Published, 1998 , p273

(٢) الزواوي بغوره: " مفهوم الخطاب في فلسفة فوكو"، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٠، ص ١٥

(3) Stuart Hall: " Representation and Discourse" , op.cit, pp273

- Barbara Johnstone:" Discourse Analysis" , op.cit, p3

بهذا المعنى يرى " فوكو" ان الخطابات تمدنا بأساليب الفكر والمعرفة والكلام التي تجعلنا " نحن ". وهذا الارتباط بين اللغة والفكر والمعرفة والفعل يلخصها فوكو بعبارة " الممارسة الخطابية " التي تشكل حياتنا الاجتماعية وهويتنا.. أنظر ذلك في:

Pip Jones: " Introducing Social Theory" , polity press , first published, 2003 , pp 145: 146

(٤) شيلي واليا: " صدام مابعد الحداثة. إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، ترجمة: عفاف عبد المعطي، رؤية للنشر، القاهرة، طبعة سادسة، ٢٠٠٦، ص ١٤٣

بالإضافة إلى أن التواصل يتوقف على طبيعة الخطاب تركيباً ودلالة، حيث يسير الخطاب في اتجاهين اثنين متوازيين:

الأول: الخطاب باعتباره بنية وتركيباً، **الثاني:** ينصب حول الدلالة / المعنى وما يثيره من قضية" معنى المعنى". أنظر في:

- أحمد المنادي: " التلقي والتواصل الأدبي. قراءة في نموذج تراثي "، عالم الفكر، دولة الكويت، مجلد ٣٤، يوليو – سبتمبر ٢٠٠٥، ص١٨٧.

(5) Michael Stubbs:" Discourse Analysis. The Sociolinguistic Analysis of Natural Language", The University of Chicago Press, 1983, p9

وبنفس المعنى عرف " الجابري " مصطلح الخطاب تعاريف عديدة مختصرة فهو " نص رسالة من الكاتب إلى القارئ"، فالنص هو " وسيلة اتصال، تماماً كما هو الحال بين المتكلم والسامع ولكنه اتصال كتابي ". الخطاب أيضاً هو " مقول الكاتب يحمل وجهة نظر "، وهو أيضاً: " بناء من الأفكار"، " مقروء القارئ أو مقول القول ".. إنه موضوع لعملية إعادة بناء، أي نص للقراءة".

من هنا نخلص إلى تحديد خاص للخطاب العربي بأنه "ذلك النص / أو الإبداع الفكري الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية في فضاء وأفق العقل العربي "[1]. وتوافقاً مع هدف وموضوع الدراسة الراهنة فإن **الخطاب السياسي للمثقف المصري** "هو النص السياسي،الذي يحوي فكراً أو قضية ذات طابع ومضمون سياسي،الصادر من مفكر أو مبدع مصري معاصر يكتب ويفكر في أفق ثقافي عربي". ويتجسد هذا في الإنتاج أو "النص" الثقافي / السياسي الذي ينصب هدف الدراسة في تحليل مضمونه.

ثالثاً: منهجية الدراسة

لما كان هدف الدراسة الرئيس هو تحليل الخطاب السياسي للمثقف، فإن منهجية الدراسة لابد أن تنسجم مع هذا الهدف. ولذا، وفقاً لمبدأ اللياقة المنهجية فقد اعتمدت الدراسة على منهج "تحليل الخطاب" Discourse Analysis. وذلك بهدف تحليل النماذج المختارة من خطاب المثقف المصري المعاصر، والتي يمكن اعتبارها ــ وفقاً للهدف وأسلوب التحليل ــ وحدة التحليل الأساسية للدراسة. مع الأخذ في الاعتبار محددات تحليل الإنتاج الثقافي ــ الخطاب ــ كبنية تفسيرية يختلف وضعه فضاءً وزمناً[2].

---

(١) محمد عابد الجابري: " الخطاب العربي المعاصر. دراسة تحليلية نقدية "، مرجع سابق ذكره، ص ص10 : ١٥.
راجع أيضاً سيار الجميل: " نقد أبستمولوجية الخطاب العربي المعاصر "، المستقبل العربي، ع ١٥٠، السنة ١٠، نوفمبر١٩٨٥، ص ص ١٤٧: ١٤٨. وانظر تفصيليا في المعادلة التي استنتجها من تعريف الجابري:" الخطاب العربي = مفكر عربي + لغة عربية + أفق عربي وتحفظه في قبول مسألة ال Horizon / الأفق ذات المدلولات والدلالات المتعددة عند النقاد في العالم.

(٢) عبدالله العروي، محمد عابد الجابري وآخرون: " المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية "، دار توبقال للنشر، المغرب، طبعة ثانية، ١٩٩٣، ص ص ٤٣: ٤٤
بالإضافة إلى ذلك لجأت الباحثة إلى الاستفادة والاسترشاد بأسلوب تحليل المضمون Content Analysis في فكرته الرئيسية القائمة على اختزال النص إلى ملخص صغير. ومن أهم تعريفاته: ما قدمه بيرنارد بيرلسون Bernard Berelson في عام ١٩٥٢ بأنه أسلوب للبحث يهدف إلى الوصف الموضوعي المنظم، الكمي للمحتوى الظاهر للإتصال. ويعني بالاتصال كل المعاني التي يعبر عنها بالرموز المختلفة (الكلمة أو الصوت أو الصورة أو الرسم). وقد اهتمت به الدراسة الراهنة لإنه قد يستخدم لتحديد المفاهيم الدلالية، والسمات الأسلوبية المميزة مثل المبالغة أو القصور في التعبير، وتحديد الموضوعات الأساسية. ويهتم كذلك ب " من يقول، وماذا يقول، ولمن، وما تأثير ذلك " ؟ كما ذهب " هارولد لاسويل Harold Lasswell عام ١٩٤٦. أنظر في ذلك:

- Gordon Marshall:" The Concise Oxford Dictionary Of Sociology", pp87: 88
- Nicholas Abercrombie, Stephen Hill:" The Penguin Dictionary Of Sociology", pp59:60
- سمير محمد حسين: " تحليل المضمون "، عالم الكتب، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٨٣، ص ص ١٧: ٢٢، ٣٦: ٣٨.
- سمير نعيم أحمد:" المنهج العلمي في البحوث الاجتماعية "، جامعة عين شمس، طبعة خامسة، ١٩٨٨، ص١٥٩

عمدت الباحثة أيضاً إلى إجراء عدد من المقابلات المتعمقةIn depth-interview مع بعض النماذج الثقافية من المثقفين المصريين المعاصرين.

أولاً: فيما يتعلق باستخدام منهج تحليل الخطاب Discourse Analysis في تحليل الخطاب السياسي للمثقف المصري سوف ألقي الضوء أولاً على تعريف" تحليل الخطاب" كأسلوب منهجي.

يُنظر لتحليل الخطاب باعتباره منهجاً للتحليل يشابه " التحليل الكيميائي " في تركيزه على العملية التحليلية للإجابة على تساؤلات عديدة يثيرها محللي الخطاب المتخصصين في علم اللغة[1]. ومصطلح " تحليل الخطاب " ذاته، مصطلح غامض جداً ويرجع ذلك الأمر إلى تعدد المجالات المعرفية التي تهتم بهذا الأسلوب التحليلي، فهو موضع اهتمام، ليس فقط المجالات التي تحوي نماذج للفهم وطرق للتحليل مثل:علم اللغة Linguistics، والأنثروبولوجياAnthropology، والفلسفة Philosophy، وعلم الاجتماع Sociology، ولكن أيضاً يشمل المجالات أو فروع المعرفة التي تحمل طابع تطبيقي أو عملي، والتي قد تهتم بطرق بحث للمشكلات التي تندرج في نطاق المجالات الأكاديمية الخاصة مثل علم النفس الاجتماعي Social Psychology و الاختبارات الاصطناعية Artificial Intelligence و الاتصال Communications [2].

ورغم أنه من المُعتقد أو الشائع أن استخدامات منهج تحليل الخطاب أو نتائجه، تُستخدم في الوصف، إلاّ أن الهدف النهائي من تحليل الخطاب ليس عادةً بهذه البساطة، إذ لا يقتصر الأمر على مجرد وصف للوضع الراهن بل يمتد أيضاً ليهدف إلى النقد الاجتماعي، وأحياناً التدخل[3]. ولذا، نجد بعض علماء اللغة يقومون بتحليل النصوص لأغراض سياسية فاللغة أحياناً تعكس أيديولوجيا محددة، ويمكن أن تمتد لغة النص لتحليل البنية الاجتماعية، لوصف ما يعانيه الناس المضطهدون في ظل مجتمع ما أو تحت حكم نظام سياسي معين[4]. وفي هذا السياق نجد بعض علماء الاجتماع يعكسون بعض التوجهات النظرية للواقع في موضوعات فنية، فنجد مثلاً "بريزن"M. Berezin يناقش كيف يعكس الفن، الأيديولوجيا السياسية، وذلك في تناوله لعلاقة النظام السياسي الإيطالي الفاشستي بالمسرح[5].

---

(1). Barbara Johnstone: "Discourse Analysis" , op. cit, pp3: 4

(2). Deborah Schiffrin: "Approaches to Discourse" , Blackwell , Oxford U K , Cambridge U S A ,1995,P5

(3). Barbara Johnstone: " Discourse Analysis" , op. cit, p27

(4). Sara Mills:"Discourse" , op. cit, pp 133: 134

(5). Mabel Berezin:" Cultural Form and Political Meaning: State - Subsidized Theater, Ideology, and The Language of Style in Fascist Italy", in: "Cultural Sociology", op. cit, pp 245.

في هذا المقال ناقش " بريزن" العلاقة بين المعنى السياسي والمحتوى الأيديولوجي. ويفترض أن الأيديولوجيات السياسية المنظمة في مؤسسات لا ترسم صوراً، ولا تخلق مسرح، بل تدفع أموالاً لكي تحصل على مساندة أو دعم من قبل الموضوعات الثقافية المختلفة. وانطلاقاً من هذا يحاول *تحليل* "الموضوعات المسرحية التي تعكس النظام الإيطالي الفاشستي من ١٩٢٧: ١٩٤٠. ويرى في ذلك أن النظام السياسي الفاشستي أثر على الشكل وليس مضمون المسرح.

ويشير تحليل الخطاب إلى دراسة اللغة سواء من حيث بنائها،أو وظائفها، أو أنماط استخدامها(١). وعلى ذلك يُعرف تحليل الخطاب من خلال اتجاهين رئيسين: الأول يركز على اللغة، والثاني: يهتم بوظيفة اللغة. ويعكس هذا الأمر الاختلاف بين الاتجاه/ النموذج الشكلاني Formalist Paradigm و الاتجاه الوظيفي Functionalist Paradigm. حيث يهتم الأول ببنية اللغة واعتبارها ظاهرة عقلية، بينما يهتم الثاني باللغة كظاهرة اجتماعية. والفرق بين البنائية والوظيفية يثير مسألة العلاقة بين النص Text الذي يركز عليه النموذج الشكلاني " البنائي"، والسياق Context الذي يهتم به النموذج الوظيفي (٢). ونتيجة لما مارسه اتجاه " ما بعد البنيوية " من تأثير، أصبح أسلوب تحليل الخطاب في علم الاجتماع أكثر اهتماماً باكتشاف النماذج الأشمل من التفكير التي تحكم أبنية النص ككل،أكثر من اهتمامه بالنمذجة الدقيقة التي تحكم أبنية الجمل، وهي العملية التي يهتم بها عالم اللغويات (٣).

إذا انتقلنا الآن إلى عملية تحليل الخطاب /النص، فلابد أن نتفق أولاً على أن النص لكي يحقق تأثيره، ويصل إلى قمة جماليته وإبداعيته، لابد من مراعاة العملية التواصلية ومكوناتها المحددة في ثلاثة عناصر هي

الملقي / المبدع -----------الخطاب / النص الإبداعي---------المتلقي /القارئ.

السياق (Context)

الشفرة(Code)

إن النص أو الخطاب بهذا الشكل يحمل رسالة Message وينقلها من مرسل Sender إلى مستقبل Receiver. وهذه العملية لا تمثل عملية اتصال ناجحة أو مكتملة إلا بحدوث اتصال Contact حسي أو نفسي، وتحتاج إلى صياغتها في شفرة Code، ثم إنها يجب أن تشير إلى سياق Context (٤).

ويفرق المنظرون بين التحليل Analysis والتفسير Interpretation. فالتحليل يشمل تفكيك النص. أما التفسير فيقوم بتطبيق قيم متصلة بمجال عقلي ما مثل منهج التحليل النفسي، نظرية

---

(1). Gordon Marshall: op.cit, p 124

(2). Deborah Schiffrin: " Approaches to Discourse", op. cit, pp20: 42

(3). Gordon Marshall:op.cit, p 124

من الجدير بالذكر أن بعض علماء النفس الاجتماعي قد اهتموا بتطوير شكل من أشكال تحليل الخطاب من خلال الاهتمام ببنية اللغة وفي نفس الوقت التعامل مع نمط من السئلة التي اهتم بها منظروا ما بعد البنائية، وبشكل خاص تم التركيز على قضايا مثل علاقات القوة وإنتاج المعرفة.. أنظر ذلك في:

- Sara Mills:" Discourse", op. cit, p 132

(٤) عبد العزيز حمودة: " المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك "، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، عدد ٢٣٢، أبريل ١٩٩٨، ص ص ٢٧٢: ٢٧٣

أنظر ذلك في عرضه لنظام العلامة الذي قدمه ياكبسون تعديلا على نظام سوسير.

السيميولوجيا، المنهج الماركسي، النظرية الاجتماعية، المنهج النسوي أو أي مجال ما. وقد يلقي كل منها ضوءا على النص من خلال منظوره الخاص، وقد يستخدم البعض عددا من مناهج التفسير المختلفة معاً(١).

أما عن رؤيتي الخاصة فأرى أن المنهج المحكم لقراءة أي نص كائناً ما كان زمنه قديماً أم حديثاً،هو التحرر من ربقة منهج واحد فيجرب البعض أنواعاً شتى من المناهج. ولابد من محاورة النص على كل مستوى يمكن للقارئ أن يتناوله،وعلى حسب خصوبة النص،وهي مسألة هامة لأن من النصوص ما لا يمكننا من الغوص في أعماقه،لا لاستغلاقه،ولكن لخلوه من تلك الأعماق وهنا نكتفي بقراءته ونصمت ومنها ما يتميز بتعدد طبقاته وتنوعها ولذلك لابد من الكشف عن أعماق النص والدخول معه في حوار طويل يتمدد في ذواتنا على ما فيها من ثقافة وتأمل(٢).

ونخلص إلى أن القراءة النافذة والمتعددة عبر النص تخلق لنا عدداً لا حصر له من التفسيرات للنص الواحد، فالنصوص محدودة العدد أما تفسيرات النصوص تتعدد مثل"هاملت" على سبيل المثال (٣).

ثانيا: فيما يتعلق بالمقابلات المتعمقة، فقد تم محاورة بعض النماذج الثقافية من المصريين المعاصرين، رُوعي في اختيارهم أن يكون خطابهم الثقافي عاكساً لتيارات أو اتجاهات سياسية أو فكرية متنوعة ومختلفة. وعلى ذلك يمكن اعتبار عينة المثقفين" عينة عمدية " تم اختيارها في ضوء التعريف الذي انطلقت منه الدراسة للمثقف المصري المعاصر(٤). وقد هدفت الباحثة من مقابلة المثقفين إلى هدفين أساسيين:

الأول: أن تثير هذه المقابلات في محتواها القضايا والإشكالات الرئيسة التي ناقشتها الدراسة وبذلك يزداد التحليل النظري ثراءً وعمقاً.

الثاني: أن يقوم المثقف ذاته باختيار نماذج الخطاب السياسي الذي يتم تحليله عبر الدراسة الراهنة.

---

(١) أرثر أيزابرجر: " النقد الثقافي. تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية "، ترجمة: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٣، ص ص ٥٣: ٥٥

(٢) أنظر وجهة نظر" عبدالله حسين البار " في: " المثقف اليمني. الحداثة العربية حالة ثقافية معزولة "، مج الحكمة، اتحاد الكتاب اليمنيين، العددان ٢٢٤ ــ ٢٢٥، صيف ٢٠٠٣، ص ص ٣٢٨: ٣٢٩

(٣) أرثر أيزابرجر: " النقد الثقافي "، مرجع سابق ذكره، ص ٥٥

(٤) تستخدم العينة الغرضية حين يمون غرض البحث متجهاً نحو التركيز على مجموعات معينة من الناس. في هذه الحالة فإن الباحث يتجه إلى أن يكون اختياره للعينة قصدياً. أنظر في ذلك:

أحمد زايد: "تصميم البحث الاجتماعي. أسس منهجية وتطبيقات عملية"، مكتبة الانجلو، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٥٥.

صياغة دليل المقابلة وهدفه:

في ضوء الهدف الرئيس للدراسة، فإن هذا الدليل يتمم منهجية الدراسة القائمة على تحليل بعض الإبداعات "أو النصوص الخطابية" ذات البُعد السياسي، فهو بمثابة وجهة نظر خاصة للمثقف، تعكس رؤيته النقدية للقضايا النظرية التي تم إثارتها عبر الدراسة.

ومن هنا.. يحوي الدليل ثلاثة محاور أساسية هي:

- ***أولًا***: البيانات الأساسية.
- ***ثانيًا***: المثقف والمعاصرة: وهنا محاولة لرسم صورة لمثقف اليوم ودوره في ظل العولمة والتغيرات الطارئة في عصر ما بعد الحداثة. وتحديد لعلاقة المثقف بالسلطة.
- ***ثالثًا***: المثقف المعاصر.. الانتماء الإيديولوجي وسمات الخطاب: وهنا يقدم المثقف صورة لنفسه من حيث انتمائه الأيديولوجي ونوعية خطابه وسمات الخطاب السياسي المعاصر في ظل التحديات العولمية وما بعد الحداثية، وموقفه من قضية التراث والمعاصرة.

كما يرشح المثقف (المبحوث) إحدى المؤلفات السياسية المعاصرة التي تعكس ـــ من وجهة نظره ـــ قضايا الواقع المصري.

الفصـل الثانـي
المثقف المعاصر والخطاب السياسي: التراث النظري

مقدمة:

يقدم هذا الفصل عرضا للتراث النظري حول المثقف، وقد تم تقسيم المؤلفات والدراسات إلى أربعة محاور رئيسة وفقا للقضايا والإشكالات النظرية التي تناقشها فصول الدراسة.

إنطلاقا من هذا تتدرج المؤلفات والدراسات في المحاور التالية:

أولاً: المثقف وأزمة الهوية.. حول دوره في المجتمع وعلاقته بالآخر.

ثانياً: المثقف والعولمة.

ثالثاً: المثقف والسلطة.

رابعاً: المثقف والخطاب المطروح.

"يؤلف المثقفون الحقيقيون طبقة مثقفة، ممن هم حقا مخلوقات نادرة جدا،
لأن ما يدعمونه ويدافعون عنه، وهي المعايير الأزلية للحق والعدل، ليست تحديدا من هذا العالم"
إدوارد سعيد

أولاً: المثقف وأزمة الهوية.. دوره في المجتمع وعلاقته بالآخر

إذا اتفقنا على أنه ما من مفهوم واضح تماما، ويصعب تعريفه على حد تعبير " إدغار موران"، مثل مفهوم المثقف[1]، وإذا اتفقنا على أن مفهوم الأزمة يبدو ملازما لمفهوم المثقف والثقافة ـــ لأن الوعي الذي يتميز به المثقف يجعل تفكيره خارجا عن إطار ما هو متحقق بالفعل، بل إن المثقف كان في معظم العصور خارجا عن إطار القيم الشائعة، تطلعا منه إلى عالم أفضل ومن هنا كان يبشر دائما بوجود أزمة [2] ـــ فينبغي انطلاقاً من هذا الاتفاق أن ننظر في الدراسات والمؤلفات التي تدور حول إشكاليات هامة تمس مفهوم المثقف وهويته ودوره في المجتمع وأزمة علاقته بذاته أولا ثم بمجتمعه ثم بالآخر وما يتبع ذلك من موقفه من قضايا التراث والمعاصرة.

محمد عابد الجابري: " المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد"[3].

تعتبر دراسة "**الجابري**" من الدراسات البارزة والمعاصرة التي كشف فيها عن الصعوبات المرجعية ثقافيا وتاريخيا، التي إعترضته وتعترض أي باحث آخر في هذا الموضوع. حاول "الجابري" أن يصل في دراسته إلى مرجعية لكلمة (**المثقف**) في التراث العربي، وأقر بالغربة التي يعانيها هذا المفهوم في البيئة العربية والإسلامية، غربة من الصعب فهمها وتفسيرها، مع هذا الزمن الطويل في التعاطي الثقافي والأدبي واللغوي الواسع مع ذلك المفهوم، الأمر الذي يستدعي – كما يرى – إعادة النظر وتحرير هذا المفهوم من غربته وضبابيته. فهو مفهوم ضبابي في الخطاب العربي المعاصر... ويفتقد التبيئة الصحيحة داخل الثقافة العربية الإسلامية.

ويُرجع " الجابري" غربة المفهوم في الفضاء الثقافي العربي إلى أنه قد نُقل إلى العربية من الثقافة الأوروبية، عبر ترجمة ناجحة دون شك، ولكنه لم يتم تبيئته بالصورة التي تمنحه مرجعية محددة في فضائنا الثقافي. ويؤخذ على "الجابري" أنه لم يستطع أن يتجاوز مرجعية الفكر الأوروبي التي ظل يرجع إليها ويصف طريقها "بالطريق الملكية" التي تقود إلى ظاهرة المثقف في الحضارة العربية. وقد اعتمد على ما أسماه بمنهج "التأصيل الثقافي للمفاهيم الحديثة"، وهي المنهجية التي اعتبرها من الأمور التي بقيت تنقص الفكر العربي الحديث، وقد حان الوقت كما يقول لـ "الإنكباب على التأصيل الثقافي لقيم الحداثة المعاصرة" التي تفرض نفسها اليوم كقيم

---

(١) محمد جمال باروت: "الدولة والنهضة والحداثة: مراجعات نقدية"، دار الحوار، سورية، طبعة أولى، ٢٠٠٠، ص ٨٥.
(٢) فؤاد زكريا: " خطاب إلى العقل العربي "، مكتبة مصر، القاهرة، ص ١٤.
(٣) محمد عابد الجابري: " المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، نوفمبر، ١٩٥٥.

إنسانية كلية – عالمية، وذلك بربطها بما قد يكون في تراثنا من أشباه ونظائر.

ناقش الجابري في دراسته نشأة المثقف في التراث العربي الإسلامي، ورأى أن ظهور المثقف في الإسلام يرجع إلى الخلاف في الرأي بين الأمير/ الحاكم والمثقف حول قضايا السلطة والإمامة...الخ، وتشعب هذا الخلاف في العصور اللاحقة. وقد أسهم هذا الخلاف في تكوين المثقف الفيلسوف، والمتكلم، واللغوي، والطبيب والمثقف العضوي، بالإضافة إلى المثقف اللا منتمي الذي أراد الابتعاد عن الصراعات السياسية.

ثم قدم نموذجين للتدليل على أن ظهور المثقف لا يمكن أن يتم إلا بظهور الخلاف:

الأول: ابن حنبل كانت محنته نتيجة رأي ذهب فيه إلى أن القرآن غير مخلوق، على حين اتفق الجميع على أن القرآن مخلوق، واستمرت قضيته لمدة سبعة عشر سنة خلال عصور المأمون والمعتصم والواثق وسنة من عصر المتوكل.

الثاني: ابن رشد الذي واجه اتهاما بالشرك بسبب ذكره لإسطورة يونانية تقول "أن الزهرة أحد الآلهة "، ومن هنا حلت النكبة على ابن رشد.

ومن تحليله للأزمتين اللتين حلتا بمثقفين عظيمين الإمام ابن حنبل والفيلسوف ابن رشد توصل " الجابري " إلى أن كلتا الأزمتين غطاء ديني، أي غلاف لمضمون سياسي بحت، إنه الشرك في السياسة الذي يعكس قضية المنطوق به والمسكوت عنه.

وفي دراسة مهمة ل "**ويلفريد سميث " Wilfred Smith حول المثقفين في التطور الحديث للعالم الإسلامي**(1)، نجده يعرف المثقف بأنه "الشخص الذي اعتاد على استخدام عقله لرؤية العالم".

في هذه الدراسة يهدف المؤلف إلى فهم دور ووظيفة المثقف في التطور الحديث للعلم الإسلامي مؤكدا على أهمية الدراسة الاجتماعية لفئة المثقفين في العالم الإسلامي أو الشرق الأدنى. وانطلاقا من هذا يتناول "سميث" حجم هذه الفئة وتكوينها وسلوكها السياسي ووزنها الاقتصادي ويركز على تحليل وتفسير وظيفة المثقف في المجتمع مقصرا إياها على التفكير والأفكار.

وفقا لدراسته يرى سميث تواجد المثقفين كطبقة في العالم الإسلامي الحديث، كانت منذ قرن تتمثل في العلماء وهم القادة الدينيون الذين كانت لهم المكانة العليا. ثم قدم وصفا لدور ووظيفة المثقفين في العالم الإسلامي، مركزا وصفه على مصر وإيران وتركيا والهند وباكستان. ولاحظ أنه إذا كانت وظيفة المثقف هي إعمال الفكر في الحق، فإن المشكلة هي أن معظم المسلمين في

---

(1) Wilfred Cantwell Smith: " The Intellectuals in The Modern Development Of The Islamic World ", In: , " Sydny nettleton fisher (ed) , , ,Green wood press , New York , 1968.

الهند مثلا لا يؤكدون رؤية الحقائق كما هي، أما في باكستان فقد بدأ ترويض هذه النزعة الرومانسية لتحقيق الأحلام واستبدالها بالاهتمام بالوقائع المادية. وفي إيران لم يستقر المثقف على وظيفة كمحلل وناقد للحياة. وفي مصر يبدو التطور سريعا، وتبدو الثقافة في مصر بين احتمالين إما ظهور حركة يتم فيها استبدال العقل بالعاطفة وإما عمل خليط من التراث الإسلامي الديني والأسلوب المعاصر للمثقفين. وفي تركيا تميز المثقفون بشكل واقعي فقد تميزوا بالأمانة الفكرية وتحركوا بشكل عملي لا ينفي أهمية الجانب النظري.

أشارت الدراسة أيضا إلى موقف الازدواج الثقافي الذي يعانيه المثقف المسلم. وحتى تعريف المثقف أمر مثير للمشاكل حيث أن التقاء التراث والاتجاهات الثقافية المعاصرة قد تمثل في عقل كثير من الأفراد، إلا أن هذا الإتحاد لا يمكن تحقيقه بالنسبة للعقل الاجتماعي.

ويرى " سميث " في النهاية أن المثقف هو المرء الذي يستخدم عقله ليرى العالم كما هو في الحقيقة. ويعتبر دوره في العالم الإسلامي مهما وخطيرا، ففي هذه المنطقة لا يوجد شيء أهم من رؤية الأشياء بوضوح ومن تحديد الأهداف والمشاكل كما هي في الواقع. وكما يقول ماركس " إن الفلاسفة قد حاولوا فهم العالم ولكن مهمتنا هي تغيير العالم "، فالفعل تابع للحقيقة، وإدراك حقائق العالم يتبعه التغيير والفعل، وكما يرى "سميث" يجب أولا معرفة ما يجب عمله.

وحول إدراك المثقف العربي / الإسلامي لموقفه من تراثه وواقعه ومن الآخر / الغرب نجد **مناحم ميلسون Menahem Milson في: "المثقفون التقليديون والمعاصرون في العالم العربي"**(١) يحاول فهم وتفسير تراث المثقفين العرب المعاصرين، وموقفهم من التراث والمعاصرة. يناقش المؤلف الأسس الاجتماعية للتراث الفكري العربي المعاصر، مشيرا إلى أن ظهور التراث الفكري العربي المعاصر يعتبر رد فعل لما فرضته الحضارة الغربية من تحدي على العرب، متمثلا في التفوق العسكري والسياسي للدول الغربية في مقابل تدهور الدولة العثمانية والدول المسلمة، وضح ذلك من خلال غزو نابليون لمصر وبداية طور من التدخل والغزو، كان لهذا التحدي الغربي في السياسة والنواحي العسكرية والثقافية أثره على المثقفين حيث بدأوا يعتقدون في بداية القرن التاسع عشر أنه حتى يتسنى لهم استرداد قواهم فلابد من مسايرة الغرب في حضارته التكنولوجية وفي إدارة الدولة. وهكذا ظهرت طبقة جديدة من المتعلمين المؤهلين لتكوين كوادر وظيفية لعمل مثل هذه الإصلاحات، ومن أمثلة المثقفين الداعين إلى التحديث: " رفاعة الطهطاوي "، ومن الحكام السياسيين: " خير الدين التونسي " اللذان حاولا إقناع علماء الدين بضرورة التحديث لمواكبة احتياجات العصر.

---

(1) Menahem Melson: " Medival and Modern Intellectual Traditions in The Arab World ", USA, summer,1972.

نقلا عن: مصطفى مرتضى: " المثقف والسلطة. دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في الفترة من ١٩٧٠ – ١٩٩٠ "، رسالة دكتوراه، كلية الآداب،قسم اجتماع، جامعة عين شمس، ١٩٩٧.

أشار المؤلف إلى ما يواجهه المثقفون العرب من صراعات نفسية وفكرية خطيرة، نتيجة لاختيارهم موقف "المعاصرة " وهي الاستعارة من الغرب، مما أدى إلى تأثر احترامهم لذاتهم وخوفهم من فقدان الهوية الهوية القومية فكان عليهم أن ينظروا إلى الوراء ويعتزوا بمجدهم القومي. ومن الملامح المثيرة للدهشة لتراث المثقفين العرب الفكري، أنه مع إعجابهم بثقافة الغرب وحضارته، إلا أنهم وصفوها بالمادية ومدحوا حضارتهم باعتبارها روحانية.

وانتهى الكاتب في تحليله إلى أن هناك أزمة يمكن تسميتها – من وجهة نظره – بأزمة المثقفين العرب، ويرى أن عبارة "أزمة المثقفين" شائعة بسبب المثقفين المصريين حيث يتفق المفكرون والقادة السياسيين في مصر على الأهداف القومية الكبرى إلا أن هناك رغم ذلك أزمة تعكس أزمة مثقفين عرب بصفة عامة.

وحول أزمة المثقف ننظر الان في دراسة **آلان روسيّون: "مثقفون في أزمة في مصر المعاصرة"**(١).

يناقش "**روسيّون**" أزمة الأنتليجنسيات "الحداثوية" في الشرق الأوسط، وتبدى لديه أن فكرة "أزمة المثقفين" هي البنية المعنوية (من معنى) التي تسمح بإدراك حركة الفكر العامة، وتتيح في الوقت نفسه، إعادة الاعتبار إلى معنى التجربة الفردية. أزمة في علاقة المثقفين مع الدولة التي يعيدون إنتاج أنفسهم تحت رعايتها ؛ وأزمة في علاقتهم مع المجتمع الأهلي "الطبقات الوسطى "... التي يزعمون أنهم يمثلونها ولكن ثقافتهم " الحديثة " تدفعهم إلى الانفصال عنها ، وأزمة أيضا في صلاتهم " بالآخر " أي الغرب، الذي هو المصدر شبه الوحيد للقيم التي يستندون إليها في كونهم " مثقفين " و"حداثويين ".

ويرى روسيّون أننا إذا سلمنا جدلا بأن صورة المثقف من " النمط الحديث " قد تبلورت في مصر تدريجيا منذ الطهطاوي، فإن تصور الهوية الاجتماعية لهذا المثقف ووظيفته داخل المجتمع قد تعرض لعدد من عمليات إعادة التركيب منذ بداية هذا القرن، وهي عمليات ذات صلة وثيقة بتحولات المشروع الدولتي وتحولات نظام العلاقات التي تقيمها مصر مع محيطها الثقافي والجيوسياسي. ويشير روسيّون إلى أول أزمة مثقفين يمكن الحديث عنها هي أزمة تكيف المثقفين مع متطلبات التعبئة السلطوية التي مارستها الدولة على المجتمع. أزمة "وجودية" سببها الانتقال من نمط " ليبرالي – عضوي " لتعبئة المثقفين الذين يستمدون فيه شرعيتهم من قدرتهم على أن يصبحوا في الأحزاب السياسية أو الصحافة، الناطقين باسم المجتمع الأهلي إلى نمط "التكنوقراطي – الأيديولوجي" المكرس لخدمة الدولة. أي في عبارة أخرى، لم تكن " أزمة " المثقفين الأولى في الفترة ما بعد الثورة، أزمة أيديولوجية إلا في انعكاساتها الهامشية.أما " الأزمة " الحادة الثانية

---

(١) الآن روسيّون: "مثقفون في أزمة في مصر المعاصرة"، إعداد: جيل كيبيل، في: "المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر"، ترجمة: بسام حجار، بيروت، دار الساقي، طبعة أولى، ١٩٤٤، ص ص ١٩٣: ٢٣٢.

فترقى إلى بداية السبعينيات، والمواجهة المفتوحة بين نظام حكم السادات ومجموع الانتلجينسيا المصرية وقد كانت القطيعة الإيديولوجية بين المثقفين والسلطة قطيعة مهنية على نحو مباشر، وهي هذه المرة أزمة إيديولوجية تردد في سياقها موضوع " الفراغ الروحي ".

ومن أهم القضايا التي ناقشها روسيُون مفاعيل القطيعة بين المثقفين والسلطة، و"القطيعة" هنا لها صفة تفسيرية للأزمة " المستمرة " التي تستبد في وقت واحد بأوساط المثقفين وبالمجتمع في صيرورته التاريخية مشيرا إلى " البداوة الفكرية " التي تعكس حال المثقفين الذين ينصرفون إلى سجال عقيم فاقدين الرؤية الواضحة لدورهم.

في نطاق آخر نظر **نبيل حداد** إلى أزمة المثقف، خصوصا في المشرق العربي، باعتبارها ناجمة عن الصدام بين الفكر والواقع. ففي دراسته عن **شخصية المثقف في الرواية العربية في مصر بعد الحرب العالمية الثانية**(1)، عرف المثقف بأنه الفرد ذو العلم والمعرفة والموقف الحضاري، ورأى أن العلم والمعرفة بما يوفرانه من وعي هما اللذان يجعلان تفكير المثقف خارجا عن إطار ما هو متحقق على أرض الواقع.

حدد الباحث لدراسته إطارا زمنيا امتد لخمسة وثلاثين عاماً، تمثل مرحلة نضج الرواية المصرية وازدهارها محاولا تتبع شخصية المثقف اعتمادا على القسمة المذهبية التي توزع النتاج الروائي في مصر بين الواقعية والرومانسية. وقد تطرق البحث إلى انقسام المثقفين المصريين إزاء قضية التخلف الاجتماعي إلى طائفة المحافظين وطائفة المجددين والقضية التي تتبع ذلك وهي " الاحتكاك بين الشرق والغرب ".

وعرض الباحث لنا موقف المثقف المصري من واقعه الاجتماعي والسياسي على خريطة الحياة الثقافية المصرية المعاصرة، وقد تجلى في عدد محدد من التيارات أو المواقف هي:

١- موقف محافظ أو يميني.

٢- موقف يساري أو اشتراكي.

٣- موقف ثوري نضالي.

٤- موقف اغترابي.

٥- موقف انتهازي.

وانطلاقا من ذلك ناقش الباحث شخصية المثقف بين اليمين واليسار شارحا الدلالتين اللغوية والتاريخية لليمين واليسار، عارضا للشخوص الروائية المثقفة التي تمثل هذين الموقفين. وبعد انتهائه من تناول شخصية المثقف في الرواية المصرية من حيث اتجاهها العقيدي، يتخذ من

---

(1) نبيل يوسف صالح حداد: " شخصية المثقف في الرواية العربية في مصر بعد الحرب العالمية الثانية "، رسالة دكتوراه، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٨٠.

السلوك الاجتماعي، كما صورته الرواية المصرية، متكئا للولوج إلى موقفين آخرين للمثقف المصري أولاهما يتسم بالإيجابية بالمنظور الاجتماعي والخلقي، وثانيهما يتسم بالسلبية من خلال المنظور ذاته.

وأخيرا أفرد الباحث جزءا لدراسة الاغتراب عند الشخوص الروائية المثقفة بوصفها – أي ظاهرة الاغتراب – العنصر الحاسم في تجسيد أزمة المثقف المعاصر.

ومن منطلق سوسيوسيكولوجي اهتم البعض بتأثير التغييرات التي طرأت على المجتمع المصري، على الهيراركي الانتمائي لمثقفي مصر، ففي دراسة حول "**هيراركية الانتماء لدى عينة من المثقفين**"(١)، تم التركيزعلى المثقفين المصريين العاملين في هيئات التدريس الجامعي باعتبار تلك الفئة هي صاحبة التأثير الأساسي، والموجه الفعلي لعقل الأمة وضميرها، والمسئول الأول عن صياغة غدها.

ويقصد بهيراركية الانتماء، ذلك المدرج الإدراكي لدى الفرد وبدايته تتكون منذ ولادته حيث ينطلق من الذات إلى الأم إلى الأسرة، ثم إلى المجتمع المحيط على المستوى القطري "الوطن" ثم ليمتد ليشمل المجتمع الأوسع وهو " الأمة القومية " التي تضم عدة أوطان أو أقطار.

تعرضت الدراسة للتغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية التي مر بها المجتمع المصري، خاصة تأرجح السياسات من يمين إلى يسار إلى يمين وهكذا.. في خضم هذه التغيرات المتلاحقة نشأت مشكلات كثيرة، انعكست آثارها على الشخصية المصرية عموما، والمثقف خصوصا. ومن هنا يتمثل محور اهتمام الدراسة في الإنسان، من حيث هو نتاج اجتماعي يتفاعل بصورة المجتمع الذي وجد فيه ويتأثر بأنماطه الثقافية ومعاييره السائدة. وتختص أكثر عينه من الإنسان المصري "المثقف – عضو هيئة التدريس الجامعي" الذي نال قسطا كبيرا من التعليم وتعرض خلال فترة تكوينه العلمي لمؤثرات ثقافية تابعها من خلال قراءاته المتخصصة،والعامة، وأبحاثه، وما ارتاده من آفاق علمية ومعرفية شتى.

وتعرضت الدراسةإلى *الاغتراب* الناجم عن عدم التوافق بين القيم والمعايير التقليدية وبين التغيرات الاقتصادية والاجتماعية الجديدة.

وإذا كان الاغتراب – كما يقول ازفلد Azveld– هو الانفصال بين الأنا والآخر،انفصال يؤدي إلى العداء، أو هو ذلك الاستلاب الذي يؤدي إلى العبودية، أو هو بعبارة أخرى فقدان الحرية وزوالها، فإن المشكلة – كما يراها **حمود العودي** في دراسته – تكمن فيما يفترضه الغالبية العظمى من مثقفي البلدان النامية في أذهانهم حتى الآن من مفاهيم مغايرة عن الواقع وعن أنفسهم أيضا.

---

(١) عبلة محمود إبراهيم: "هيراركية الإنتماءات (المدرج الانتمائي) لدى عينة من المثقفين"، رسالة ماجستير، قسم علم النفس، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٣٣.

وفي نطاق الفكرة ذاتها ناقش **العودي** في دراسته: "**المثقفون في البلاد النامية**"(١) نشأة فئة المثقفين المعاصرين في البلاد النامية، عارضا خلال ذلك للأدوار السياسية والاجتماعية الغامضة والمشوهة التي تمارسها، ثم التحولات التي طرأت على هذه الأدوار واتجهت بها في الاتجاه الصحيح وذلك في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات مركزا في دراسته على مثقفي المجتمع اليمني في عرضه لرحلة المثقفين نحو العودة إلى الأصل، محللا خلال ذلك لقضية اغتراب المثقف اليمني ومظاهر هذا الاغتراب.

وإذا انتقلنا إلى رأي **هشام شرابي** حول: " **المثقفون العرب والغرب** "(٢)،فسوف نجد أنه في تعريفه للمثقف حدد صفتين أساسيتين تميزانه في المجتمع هما:

الوعي الاجتماعي، والدور الذي يمكنه أن يلعبه بواسطة هذا الوعي، وصنف " شرابي " المثقفين إلى أربع فئات:

١. المثقفون الملتزمون الذين يتطابق لديهم الفكر والممارسة.

٢.المثقفون من أهل القلم الناشرون الوعي في الرأي العام.

٣ . المثقفون من العاملين في حقل التعليم.

٤. المثقفون المهنيون.

ويرى شرابي أن المثقفين الملتزمين والمثقفين المهنيين هما الفئتان الأكثر تأثيرا في حياة المجتمع، وهما كذلك الكثر تناقضا، فالمثقفون الملتزمون يتميزون بالتزامهم الإيديولوجي وممارساتهم السياسية، والمثقفون المهنيون يلتزمون بالبعد عن الإيديولوجيا وتميزهم المهني. ويقارن المؤلف بين وضع المثقف في مطلع القرن العشرين ووضع المثقف المعاصر الآن ناعيا وضعهم الحالي، حيث كان المثقفون أقرب إلى مراكز السلطة والفكر، أما الآن فالمثقفون لا يتمتعون بالمكانة اللائقة في المجتمع العربي، فالمثقف العربي – في رأيه – يقع داخل دائرة الطبقة الوسطى ومن ثم، يصبح المؤثر القوي والأساسي في حياته هو الجانب المادي وليس المبادىء، فالكبت الفكري والكبت المادي يدفعان المثقف إلى الهجرة، إلا أن الكبت المادي هو الحافز الأول.

وصف " شرابي " المثقف بالتذبذب الفكري الذي يدفع به أحيانا إلى السبل الانتهازية والمساومة. ويشرح وضعه في المجتمع بأنه " لا أمان للمثقف، ولا مستقبل له إلا إذا ساير وساوم وأنه في المجتمع العربي لا رأي عام يلجا إليه إذا قرر أن يتمسك بموقفه. وهو إذا رفض المساومة فليس أمامه إلا الصمت (أي أن يقبل بالنفي الفكري) أو الثورة (أي يلجأ للعنف) وهو

(١) حمود العودي: " المثقفون في البلاد النامية (بحث في الفئات والعلاقات الطبقية) مع دراسة اجتماعية تطبيقية عن المجتمع اليمني "، عالم الكتب، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٨٠

(٢) هشام شرابي: "مقدمات لدراسة المجتمع العربي"، الأهلية للنشر، بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٨٠، ص ص ١٠: ٢٥.

يخشى الأغنياء ذوي السلطان رغم احتقاره المعلن للمال وأصحاب المراكز " والحل من وجهة نظره هو وقوف المثقفين العرب بجانب جماهير الشعب.

وفي السياق نفسه ناقشت "**سهام هاشم**" في دراستها **مفهوم الالتزام لدى بعض الكتاب والمثقفين**[1] مؤكدة أن الشريحة الأولى في المجتمع التي ينبغي التوجه إليها لاستطلاع قضية الالتزام هي شريحة الكتاب والمثقفين، انطلاقا من أن هذه الشريحة الاجتماعية هي حاملة مشاعل الوعي الانساني في أي مجتمع من المجتمعات، فضلا عن المجتمعات النامية بصفة خاصة والمجتمع المصري بصفة أخص حيث ترتفع نسبة الأمية به. وحددت الباحثة هدفها في محاولة فهم ظاهرة الالتزام كما يراها المثقفون وكما عاشها فريق منهم.

انتهجت الدراسة منهج تحليل المضمون، وتألفت عينة الدراسة من ٣٠ كاتبا ومثقفا تختلف اتجاهاتهم الفكرية طبقا لما يظهر في معظم إنتاجهم الفكري والأدبي. وقد ركزت على شريحتي: " المثقفين من أهل القلم "، " المثقفين العاملين في حقل التثقيف والتعليم ".

وكانت أداة الدراسة الرئيسية لجمع البيانات هي " الاستكتاب " حيث يتطلب الإجابة عن سؤال مفتوح مفاده: " كثر الكلام عن الالتزام، نرجو أن تكتب لنا حول هذا المفهوم وأبعاده ". وكان. من أهم ما توصلت إليه النتائج أن السمات الرئيسية لهذا المفهوم تعني "الحرية في الاختيارات".

وحول موقع المثقف الأكاديمي ومكانته وسلطته (أي سلطة معرفته) تدور أطروحة "**أمحمد صبور**" **عن المعرفة والسلطة في المجتمع العربي: الأكاديميون العرب والسلطة**" [2].

إن سلطة المعرفة يمكن أن تكون عرضة للتحدي من قبل الآخرين، فهي في هذا لا تختلف في شيء عن التحديات التي يمكن أن تعرفها أشكال السلطة الأخرى ومن ثم ؛ يحاول أصحاب النفوذ المعرفي[3] تحويل سلطتهم المعرفية إلى سلطة اجتماعية تتسم بقوة إجرائية وبمشروعية مؤسساتية تحظى باعتراف الآخرين. ومما لاشك فيه أن واقع المجتمعات العربية يتسبب في خلق توترات ونزاعات بين فئات المثقفين، بعضها خافٍ وبعضها بادٍ للعيان. انطلاقاً من هذا تهدف الدراسة الراهنة إلى تحليل موقع الأكاديميين العربِ ومكانتهم وسلطتهم تحليلا ثقافيا واجتماعيا. وقد انطلقت الدراسة من فرضية أن الرجل الأكاديمي مرتبط بسياقه عبر علاقات متعددة ومتنوعة. فهو يدرك نشاطه مثلا، وفق متطلبات الظروف المهيمنة في وجوده، ووفق الإدراك الذي اكتسبه واستوعبه تاريخيا من الواقع الجدلي الذي ينتج سياقه. وهو في تمثله نشاطه في هذا السياق ومن خلاله يحاول تعديله وتنظيمه حتى يستجيب لتطلعاته ويرضي رغباته في الوصول

---

(١) سهام محمد هاشم: " مفهوم الالتزام لدى بعض الكتاب والمثقفين (دراسة نفسية في تحليل المضمون) "، رسالة ماجستير، قسم علم النفس، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٨٣.

(٢) أمحمد صبور: " المعرفة والسلطة في المجتمع العربي: الأكاديميون العرب والسلطة "، أطروحة دكتوراه، مركز دراسات الوحدة العربي، سلسلة أطروحات الدكتوراه (١٨)، بيروت، طبعة أولى، مايو ١٩٩٢

(٣) تستعمل هنا سلطة المعرفة ونفوذ المعرفة بكيفية متوازية. وهما معا مأخوذان من الرأسمال المعرفي.

إلى اكتساب أهلية الاحترام (المحترمية).

وقد استهدفت الدراسة مجموعة من الأكاديميين (عددهم ١١٠ أشخاص) من أساتذة وأساتذة مشاركين ومحاضرين وباحثين ومساعدين من مختلف مجالات المعرفة في مصر وسوريا والمغرب والإمارات العربية المتحدة، لأن هذه البلدان – حسبما ارتأى الباحث – تمثل إلى حد ما الاتجاهات الإيديولوجية والاجتماعية والجيو–سياسية في الوطن العربي.

وقد شكلت نظرية "**بيرديو**" جزئيا الهيكل العام لهذه الدراسة، وعلى ذلك ناقشت مفهومات هامة مثل الهابتوس والتمثُل ورأس المال الاجتماعي والرمزي. وتعرضت الدراسة إلى موقع الأكاديميين العرب والتمثلات التي يكونونها عن أنفسهم، وكيفية استغلال النفوذ والسلطة في المجال الأكاديمي ووظيفة الجامعي كمثقف وكمولد للثقافة.

وقد بينت الدراسة أنه لا يمكننا فهم موقع الأكاديمي ومكانته فهما جيدا إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار كل العوامل المرتبطة بوجود الأكاديمي في مجاله وتعايشه فيه وعلاقاته الخاصة، وعلاقاته مع المجموعة التي تشاركه المجال، وعلاقاته في محيطه الاجتماعي. وقد بينت الدراسة أيضا أن لهذا الوجود أو (لهذه العلاقات) مظاهر متعددة يتخذ البعض منها طابعا جدليا ومتناقضا.

كما خلصت الدراسة أيضا، إلى أن عدد مستهلكي الإنتاج المعرفي الأكاديمي محدود جدا، وأن ما يحصل عليه الأكاديمي من جزاء مادي مقابل بيع معرفته في السوق الرسمي للدولة، لا يمكنه من العيش عيشة كريمة (ونعني هنا خاصة أولئك الأكاديميين المختصين في العلوم الاجتماعية والإنسانية). ومن الأمور الأخرى التي خلصت إليها الدراسة، أن مكانة الأكاديمي لم تبلغ بعد مستوى عاليا يناسب نشاطه ويساير ما ينبغي أن تكون عليه حريته الأكاديمية ووضعه المادي، فالأكاديمي العربي يشكو باستمرار من النقص في التقدير والاحترام الذي يعانيه.

وحول أدوار المثقفين:

من الدراسات التي اهتمت بتحديد المثقف لدوره في مواجهة مشكلات مجتمعه تأتي دراسة **أميمة أبو الخير: "تصورات المثقفين المصريين لمشكلات المجتمع المصري**[1] " وهي محاولة لرسم بانوراما لمشكلات المجتمع المصري من وجهة نظر المثقفين وأهم المشكلات التي عالجتها تلك الفئة من خلال الإنتاج الفكري لها. طُبقت الدراسة على عينه قوامها ٩٨ مثقفا، حرصت الباحثة على تنوعها وفقا لمتغيرات التيار الفكري، النوع، السن...الخ.

الأداة الرئيسية لجمع البيانات هي الاستبيان الذي اشتمل على (٧٨) سؤالا، واعتمدت الباحثة في تحليلها على كل من التحليل الكمي والكيفي. وكان من أهم ما توصلت إليه الدراسة حول تصور المثقف المعاصر لدوره: انخفاض نسبة من يرون أنه يمارس دوره في المجتمع، حيث

(١) أميمة أبوالخير: " تصورات المثقفين المصريين لمشكلات المجتمع المصري: دراسة استطلاعية"، رسالة ماجستير، قسم اجتماع، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠.

وصلت إلى ٢٠% وفي المقابل ارتفعت نسبة من يرون أن المثقف لا يؤدي دوره حيث وصلت إلى 54,08 %وهذه النسبة تعكس مدى تراجع دور المثقف في المجتمع وفقا لتصورات المثقفين، وهذه الاستجابة متوافقة مع المشكلات التي رصدها المثقف هو ذاته عن تردي الحياة الثقافية، وكانت هذه الأسباب: قهر السلطة، الضغوط الاقتصادية. ويرى6 , ٧٩% من إجمالي العينة يرون أنهم مسئولون عن انحسار دورهم في المجتمع بما يعكس شعور المثقف بالمسئولية والذنب.

حاولت الدراسة التحقق من فرض وجود فجوة ما بين المشكلات الموجودة بالمجتمع وتلك التي يعبر عنها في إنتاجه الفكري، وكشفت النتائج عن خطأ هذا الفرض، وعن وجود اتساق بين ما يطرحه المثقف باعتباره أهم وأخطر المشكلات التي تواجه المجتمع في الفترة الحالية وبين المشكلات التي يعالجها من خلال خطابه الثقافي (إنتاجه الفكري)، وهذا ينفي أي ادعاءات تُطرح حول التناقض بين ما يطرحه المثقف من مشكلات، وما يعالجه من مشكلات من خلال إنتاجه الفكري.

أشارت النتائج أيضا تركيز المثقف على المشكلات الباهتة أو التي تقع في الظل، مثل مشكلة الديمقراطية وأزمة الحريات: حرية الفرد / الحرية السياسية / حرية الرأي، ولكنه ابتعد عن المشكلات التي تطرحها السلطة بأجهزتها الأيديولوجية وعلى رأسها الإعلام (الإرهاب، العنف، البلطجة، التطرف الديني، المخدرات والإدمان، الزيادة السكانية، الأمية) مركزا على المشكلات التي تبتعد عن دائرة الضوء والتي يعد المساس بها مساسا بالسياق ذاته، لذا فالسياق السياسي – الثقافي لا يسمح بظهورها.

وتاريخيا إذا نظرنا في دور المثقف سوف نرجع إلى عام ١٩١٩ في دراسة حول: "**المثقفون المصريون ودورهم في ثورة ١٩١٩**" (١).

تعكس الدراسة الراهنة أحداث فترة هامة من تاريخ مصر المعاصر، وهي ثورة ١٩١٩ الديمقراطية التحررية، مجسدة عبرها الدور التاريخي الذي لعبه المثقفون وموقفهم من أحداث الثورة. وقد ناقشت الدراسة تحديد المثقفين في المجتمع، هل هم طبقة أم شريحة اجتماعية، وانتهت إلى انهم يكونون فئة أو شريحة اجتماعية موزعة رأسا أو عموديا بين مختلف الطبقات الأساسية في المجتمع، وليسوا طبقة أو ممثلي طبقة بذاتها وهم أقل الفئات الاجتماعية انسجاما أو تماسكا بحكم المهنة أو الظروف أو المرحلة. كما تعرضت الدراسة أيضا للمناقشات المختلفة والمتعددة لمفهوم المثقف وتحديده. وتتابع الدراسة موقف المثقفين بشرائحهم المختلفة ودورهم خلال الثورة بداية منذ مقدمات الثورة حيث كان الموقف السياسي في نهاية ١٩١٨ وبداية ١٩١٩ مهددا بانفجار ثوري .

---

(١) آمال سعد زغلول: "المثقفون المصريون ودورهم في ثورة ١٩١٩ في الفترة ما بين ١٩١٨ – ١٩٢٢"، رسالة دكتوراه، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٨٨.

ومع اندلاع الثورة اختلفت أدوار شرائح المثقفين ومواقفهم ما بين قوة وضعف، حسب نوع الحدث فبينما لعب الطلاب الدور الهام والبارز خلال أحداث الثورة العنيفة لأن نضالهم كان يحتاج إلى قدرة على الحركة السريعة،مثل قيادة المظاهرات وتوزيع المنشورات ومواجهة جنود الاحتلال، وهكذا لعبوا دورهم هذا لصغر سنهم من ناحية واستقلالهم الاقتصادي عن قبضة الدولة من ناحية أخرى. كما برز أيضا الدور الهام لشريحة هامة من شرائح المثقفين هي شريحة الكتاب والصحفيون، لعبت دورا مؤثرا في مجريات الأحداث، حيث كانت الصحافة في ذلك الوقت، هي الجهاز الإعلامي الوحيد في غياب الأجهزة التي نعرفها الآن مثل الإذاعة والتلفزيون وغيرها.

ومنذ ربيع ١٩٢١عندما تشكلت حكومة عدلي وبدأ اعتزامها قيادة المفاوضات، لم تهدأ شرائح المثقفين الوطنيين، ووضعت كل طاقاتها لاحباط محاولات انجلترا فرض معاهدة على مصر تكبل استقلالها، والحقيقة أن شرائح المثقفين تقاسمت الأدوار بالتساوي في هذه المرحلة وبنفس الدرجة والقوة، حتى أنهم استطاعوا النجاح في تلك المرحلة وأجبروا الوفد الرسمي على الانسحاب من المفاوضات، ومن ثم فشلت المفوضات فشلا ذريعاً.

ثم في مرحلة النضال الدستوري، بعد تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢، كان بروز شريحة القانونيين من المثقفين ليقودوا ذلك النضال، وشهدت تلك المرحلة صراعات عنيفة بين المثقفين داخل لجنة الدستور، وصراعات بين اللجنة والحكومة حول قضايا مصيرية ذات أهمية كبرى وهي: تنازع السلطات بين الأمة والملك، والأقليات، والحريات، وهي قضايا صراعية، مثلت الفكر الذي استندت إليه ثورة ١٩١٩ وكان تحقيقها أملا من آمال وأحلام المثقفين التي ناضلوا في سبيلها ومنذ مطلع القرن العشرين وحتى الثورة.

أوضحت الدراسة أيضا اهتمام المثقفين بعد ذلك بقانون الانتخاب الذي عكست مناقشاته وعيا كبيرا لدى المثقفين، وظهر الدور الكبير التنويري التي قامت به شريحة المثقفين القانونيين وكان للمقالات والمحاضرات المنشورة، التي ترقى إلى درجة البحوث العلمية،أكبر الأثر على الجماهير المصرية في فهم طبيعة المرحلة التي تمر بها الأمة.

واستكمالا للدور التاريخي السياسي للمثقف ننظر الآن في دراسة حول" **دور المثقفين في التنمية السياسية**"(١).

وتدور حول فرضية أساسية بأنه مع ثبات جميع المتغيرات، خلاف المتغير الثقافي بين المثقفين وقطاعات المجتمع الأخرى؛ فإن المثقفين يعدون أكثر هذه القطاعات قدرة على دفع التنمية السياسية. قد تم التطبيق على دور المثقفين المصريين خلال الفترة الليبرالية من تاريخ الحياة السياسية المصرية وذلك كحالة دراسة لاختبار صحة هذه الفرضية من منطلق الواقع الفعلي

---

(١) محمد أحمد اسماعيل علي: " دور المثقفين في التنمية السياسية: دراسة نظرية مع التطبيق على مصر "، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٥.

لهذا الدور.وتناولت الدراسة – كحالة دراسية لها – دور المثقفين المصريين خلال الفترة من ٢٨ يناير عام ١٩٢٤ وهو تاريخ تولي أول وزارة مصرية للحكم بعد استقلال البلاد إلى ٢٣ يوليو عام ١٩٥٢وهو تاريخ تولي العسكرية للسلطة، والتضاؤل الكبير لدور المثقفين في الحياة السياسية المصرية.

ناقشت الدراسة العوامل التي تؤهل فئة المثقفين للاضطلاع بدور التنمية السياسية،مبرزة الطبيعة الثورية لهذه الفئة من المجتمع، فهم أكثر الفئات دفاعا عن القيم، وأقدر الفئات كذلك على معالجة أزمات التنمية السياسية (أزمة الهوية، وأزمة التكامل، وأزمة التوزيع، وأزمة الشرعية، وأزمة التغلغل). ورغم الدور الحيوي الذي لعبه المثقفون خلال الفترة الليبرالية ونضالهم للحصول على الاستقلال، ورغم فاعليتهم في الأحزاب والبرلمانات السياسية، إلا أنهم فشلوا في تحقيق تنمية سياسية حقيقية نظرا للعديد من الأسباب الذاتية والموضوعية مثل:

(١) الطبيعة الارستقراطية الزراعية للمثقفين.

(٢) فهم المثقفين الخاص للنظرية الليبرالية حيث نظروا للديمقراطية بوصفها حكم النخبة المثقفة لصالح الشعب وليس الحكم بواسطة الشعب.

(٣) أن المثقفين لم يكونوا نتاجا عضويا للمجتمع المحلي، ويرجع ذلك لطبيعتهم الرومانسية، وضعف إرادتهم، وضعف الخبرة السياسية لديهم، بالإضافة إلى الممارسات القمعية من جانب السلطة تجاه المثقفين.

ثانياً: المثقف والعولمة

عالم مغاير يعني بداهةً مثقفا جديدا، وحول مثقف عصر المعلومات الحديث تُثار تساؤلات مثيرة للجدل: هل يستعيد المثقف مجده القديم ؟ بعد أن همشت تكنولوجيا الصناعة دوره حتى كاد أن يصبح المثقف ديكورا اجتماعيا أو مناضلا بسيوفه الخشبية، ينزف أحبارا وألوانا وأنغاما.. ماذا سيفعل المثقف بعد أن اختلفت قوانين اللعب في الساحة الثقافية، وصار الأداء الفاعل للمجتمع هو محصلة الخطابات التي تسري بداخله: الخطاب السياسي والاقتصادي والديني والإعلامي والعلمي والتكنولوجي..وهلم جرا؟؟

في عصر العولمة الحديث تبرز ثنائية مثقف الحداثة وما بعدها. تفرق هذه الثنائية بين المثقف المهموم بكبريات السياسة (الماكروبولتيك) والذي يمثل له بمثقف سارتر الناقد الملتزم، ومثقف صغريات السياسة (الميكروبولتيك) ويمثل له بمثقف ما بعد الحداثة كما عرفه **ميشيل فوكو**.

مهمة الناقد لدى **سارتر** هي أن يشارك في ساحة الرأي العام بكتاباته ومداخلاته، وأن يحارب القهر ويواجه الظلم أينما كان، وإقامة العدل والقيم الإنسانية الأخرى، إن مهمته تتم على جبهة عريضة ممتدة.

أما مثقف ما بعد الحداثة، فعلى النقيض من ذلك المثقف المناضل الملتزم الذي يناضل من أجل قيم مجردة مثل الحق والحرية والاغتراب، إن مثقف ما بعد الحداثة لابد أن يكون أكثر تواضعا وتخصصا، وتكون مهمته على نطاق ضيق من القضايا المحدودة [1].

إن الصوت الأعلى ضجيجا الآن في فضاءنا الثقافي هو ذلك المحذر من مخاطر العولمة على هويتنا الثقافية، حتى لقد أصبح ذلك التحذير من المعالم الأساسية لخطابنا وأسلوب تفكيرنا. وهنا يتساءل مثقفون على الجبهة الأخرى من القضية: ما الذي يتعين علينا أن نخافه اليوم؟الهيمنة أم التهميش ؟ وإذا كانت العولمة خطرا دائما لماذا لم تقض على ثقافات غير الغربيين الذين يعيشون في بلاد الغرب وخصوصياتهم ؟[2]

هذه التساؤلات وغيرها حول التحديات التي يواجهها المثقف العربي في عالم اليوم، محليا وعالميا، ومخاوف المثقف على هويته وإبداعه الثقافي، شكلت موضوعا للعديد من الدراسات والمؤلفات التي نعرض فقط لما هو مرتبط منها بدراستنا الراهنة.

نبدأ بمحاولة التعرف على مواقف المثقفين المصريين إزاء العولمة في دراسة **ماهر أحمد عبد العال** عن **"العولمة والهوية الثقافية"**[3]، هناك محاولة للتعرف على أهم الملامح التي تشكل موقف المثقف المصري من قضايا العولمة، والهوية الثقافية. وفي إطار هذا الهدف العام تسعى الدراسة إلى التعرف على أهم القضايا التي يطرحها المثقف المصري في تفاعله مع ظاهرة العولمة وموقفه من هذه القضايا، كما تسعى الدراسة أيضا إلى التعرف على تقييم المثقف المصري لواقع الثقافة العربية في ظل العولمة، ودور المثقف في ظل العولمة.

اعتمدت الدراسة على أسلوب دراسة الحالة ، وعلى نمط العينة العمدية وذلك اعتقاداً من الباحث أنها تمثل المجتمع الأصلي لدراسته تمثيلا صحيحا، وقد اختار الباحث مفردات عينته مستندا على تقدير ذاتي، مفترضا أن الحالات محل اختياره تعتبر محققة لهدف دراسته، وانطلاقا من ذلك فقد قنن بعض المعايير والمحكات التي يتم إجراء المقابلة على أساسها وهي:

---

(١) نبيل علي: " الثقافة العربية وعصر المعلومات.. رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي "، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد ٢٧٦،ديسمبر ٢٠٠١ ، ص ص ٥٩: ٦٢.

(٢) وحيد عبد المجيد: " هواجس العولمة: مشاكل سوء قراءة العلاقة مع العالم "، في: " التقرير الاستراتيجي العربي "، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، القاهرة، يناير ٢٠٠٠، ص ص ٧٤: ٧٥.

(٣) ماهر أحمد عبد العال: " العولمة والهوية الثقافية: دراسة لموقف المثقف المصري "، رسالة دكتوراة، كلية الاداب، جامعة عين شمس، ٢٠٠٢

(١) . أن تكون الحالة ذات إنتماء فكري لأحد الاتجاهات الفكرية التي تسود الساحة.

(٢) . أن تكون الحالة – موضع الدراسة – لها اهتمام بالموضوع، وذات مشاركة في النقاش الدائر حوله.

بلغ حجم العينة أربعة وعشرين حالة توزعت على النحو التالي:

- خمسة حالات تمثل التيار اليساري
- أربعة حالات ممثلة للتيار الليبرالي
- ثمان حالات ممثلة للتيار الإسلامي
- أربع حالات ممثلة للاتجاه التوفيقي
- ثلاث حالات تمثل الرؤية النقدية

ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة: – إثارة المثقف المصري – في موقفه من العولمة – للعديد من القضايا، منها قضايا تبرز أكثر من غيرها وهي (قضية مفهوم العولمة، حتمية العولمة، التهديد الثقافي للعولمة، قضية الحوار، قضية التعويل على العولمة كرهان لتحقيق النهضة)، وقد تباينت الآراء التي تبنتها التيارات الفكرية المختلفة حول هذه القضايا.

– توصلت الدراسة أيضا إلى اتفاق جميع التيارات الفكرية على أن الثقافة العربية تعاني أزمة، إلا أن الآراء تباينت تجاه تحديد الأسباب الكامنة خلف الأزمة، كما اختلفت الأطروحات حول السبل التي يمكن من خلالها تخطي هذه الأزمة لإعادة تفعيل دور الثقافة العربية.

– رفضت كل التيارات الفكرية، فكرة انغلاق الهوية على نفسها وطرح كل منها وجهة نظر خاصة به في مسألة انفتاح هذه الهوية.

– أجمعت غالبية التيارات الفكرية على أن الهوية الثقافية تتأثر بظاهرة العولمة في كافة مكوناتها، غير أنها اختلفت حول طبيعة هذا التأثير.

وتحت ظل القضية ذاتها نقرأ دراسة **محمد حسين أبوالعلا: "اتجاهات المثقفين نحو العولمة"**[١]،حيث تنعقد إشكالية الدراسة في رصد اتجاهات ورؤى المثقفين المصريين نحو العولمة باعتبارها ظاهرة معاصرة تبلورت معالمها ومظاهرها في العقد الماضي.

وانطلاقا من الاعتقاد بدور المثقفين كركيزة أساسية منوط بها تأصيل قيم ثقافية واجتماعية وسياسية وبيئية جديدة بل والحفاظ على قيم أخرى تعد من مكونات الهوية، اهتمت الدراسة بطبيعة العلاقة الجدلية بين هذه الاتجاهات في توافقها وتأييدها أو معارضتها ورفضها، وبين النسق القيمي للمجتمع المصري، هل ثمة علاقة جدلية بين اتجاهات المثقفين نحو العولمة وبين قيم المجتمع

---

(١) محمد حسين ابو العلا محمد: " اتجاهات المثقفين نحو العولمة وعلاقتها بأنساق القيم والبيئة في المجتمع "، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، ٢٠٠٣.

المصري، بمعنى هل تؤصل هذه الاتجاهات للنسق القيمي للمجتمع المصري أم تؤصل وتتبنى النسق القيمي للعولمة ؟ ما هو موقف المثقفين من التأثيرات الحادة للعولمة على منظومة القيم والمجال البيئي في المجتمع المصري ؟ وهل يختلف موقف المثقف تجاه هذه التأثيرات باختلاف انتماؤه الفكري ؟

فيما يتعلق بمنهجية الدراسة وأدواتها: فهذه الدراسة تدخل في نطاق الدراسات الوصفية وقد استخدم الباحث منهجين من مناهج الدراسات السوسيولوجية هما:المسح الاجتماعي بالعينة والمنهج الإحصائي.

وقد صاغ ثلاث صحف استبيان، الأولى: خاصة بقياس الاتجاه نحو ظاهرة العولمة. الثانية: خاصة بقياس الاتجاه نحو النسق القيمي للمجتمع المصري والنسق القيمي للعولمة. الثالثة: خاصة بقياس الاتجاه نحو المجال البيئي للمجتمع المصري.

اقتصر مجتمع البحث على بعض فئات المثقفين باعتبارهم الفئة الطليعية الأكثر اهتماما من غيرها بظاهرة العولمة، وقد روعي عند اختيار العينة أن تكون ممثلة لقطاعاً معينا من فئات المثقفين في المجتمع المصري من كتاب ومفكرين، والأساتذة أعضاء هيئة التدريس بالجامعات، ويبلغ عددها ٨٣ مثقفا، قسمهم الباحث إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: تمثل فئات المثقفين من الكتاب والمفكرين على اختلاف توجهاتهم الفكرية وعددها ٣٤ مثقفاً ، المجموعة الثانية: تمثل فئات المثقفين من الأساتذة أعضاء هيئة التدريس بالجامعات على اختلاف تخصصاتهم العلمية وعددها ٤٩ مثقفا.

توصلت الدراسة إلى أن اتجاهات المثقف المصري نحو ظاهرة العولمة لم تختلف عن اتجاهاته نحو غيرها من الظواهر والتيارات الفكرية الغربية مثل الحداثة ، وما بعد الحداثة. من ثم.. فالموقف من العولمة هو موقف تقليدي يقوم على اختزال الظاهرة في اتجاهات التأييد والمعارضة والمحايدة، دون محاولة لتقديم مشروع فكري متكامل لبلورة أسس التعامل مع ظاهرة العولمة.

أوضحت الدراسة في نتائجها الميدانية أن نسبة II ,٥٢% من عينة المثقفين من الكتاب والمفكرين والأساتذة أعضاء هيئة التدريس، لديها اتجاه إيجابي مؤيد للظاهرة، في حين كانت نسبة ٣١,٦٣% لديها اتجاه معارض للظاهرة، في حين أن نسبة ١٦,٢٦% كانت لديها اتجاهات محايدة أو متحفظة في التعبير عن رؤيتها مما يعكس طبيعة الشكل المعرفي والإطار الكلي للتفكير لدى المثقفين من فئتي عينة الدراسة.

وتشير النتائج بصفة عامة إلى وجود اتجاهات فعلية للمثقف المصري نحو ظاهرة العولمة تؤثر بدرجات متفاوتة على اتجاهاته نحو النسق القيمي المصري والنسق القيمي للعولمة والمجال البيئي المصري أيضا، ويرى الباحث أن تلك الاتجاهات أسهمت في صياغة وتكوين نوعا من

الوعي العام داخل المجتمع المصري بظاهرة العولمة.

أما عن **"التفاعل الإبداعي للمثقف العربي مع العولمة"، فنلتقي بدراسة عبد الباسط عبد المعطي** [1] والتي تهدف إلى تحليل دور المثقف العربي في سياق العولمة ليكون فاعلا إيجابيا ومبدعا في إنضاج الوعي العربي بأهمية الهوية الثقافية المتمايزة والمتجددة كأساس مركزي للتفاعل مع العولمة.

يفترض الباحث أن المهام المستقبلية تتطلب وعيا بالذات الثقافية وبالآخر الثقافي، ويعد الوعي بالذات ضروريا لاستشراف المستقبل المرغوب فيه للمجتمع العربي وأيضا لاستشراف أبعاد مهام الدور المستقبليي المأمول فيه للمثقف العربي.

ومن أجل تحقيق الهدف يعتقد المؤلف في طريقتين: الأولى، هي الوعي بالعولمة ، والثانية تطوير الوعي الذاتي للمثقف،وأيضا تحديد العوائق الذاتية، التي ترتبط بالمثقف وكذلك الموضوعية المرتبطة بسياق مجتمعه.

وهذا الوعي الذاتي – كما يرى المؤلف – هو بحاجة إلى معايير ومؤشرات للتقويم تعتمد على القراءة الواعية لأبعاد أساسية هي:

١- العلاقة بين المثقف وكل من السلطة والجماهير

٢- المؤشرات العامة الدالة على ممارسات المثقف على مستوى الخطاب والفعل الثقافيين. وهي مؤشرات من الضروري أن توضح صورة المثقف عن ذاته وصورته عن الآخر الثقافي عربيا وعالميا. وتوضح كذلك الخصائص الثقافية والذهنية العامة للمثقف: نقد الذات، ونقد الآخر – الجمود والمرونة: المسلمات الجاهزة والتجدد التصوري – الأحادية والتعددية الثقافية.

٣- شروط فاعلية المثقف العربي: وهي شروط موضوعية – اجتماعية وسياسية واقتصادية – وشروط ذاتية تتعلق بالمثقف نفسه.

وعلى ذلك، فالمثقف في لحظته التاريخية يجب أن يكون له قدرة ووعي بضرورة الاهتمام بنقد الذات، وليس الاكتفاء فقط بنقد الآخر، وتجاوز السلفية والقبلية في التفاعل إلى العلمية والمرونة وإدراك ضرورة التعددية وفاعلية الآخر، وتعميق قيم تحرير العقل والإرادة الإنسانيين من حيث هما شرطان ضروريان لتوفير سياق الإبداع.

وإذا كنا لا نستطيع بحال من الأحوال تجاهل البعد السياسي دائما، فالأجدر بنا تناوله الآن حيث تحاول بعض الآراء أن تناقش علاقة المثقف بالدولة في ظل المناخ العولمي المعاصر، وتناقش نمط المثقف في هذا المناخ ودوره وعلاقته بدولته.

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي: " المثقف العربي والتفاعل الإبداعي مع العولمة "، في: " العولمة وقضايا الهوية الثقافية " (مؤتمر)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨

انطلاقا من هذا سعى "**مصطفى عبد الغني**" في دراسته: "**المثقف العربي والعولمة**"[1]، رصد موقف المثقف المصري في علاقته بالدولة في ظل مناخ مغاير لأية فترة زمنية سابقة.

منذ القرن العشرين وحتى الآن شهد العالم، والمنطقة العربية بالتبعية تحولات في حالة المثقف عبر أنماط محددة فرضتها طبيعة الدولة في الخمسينيات والستينات مرورا بحقبة التغيرات في الجوانب الاقتصادية والفكرية وصولا إلى قمة التغيرات الرأسمالية العالمية التي تبدت أكثر وضوحا عقب سقوط سور برلين وانتهاء الثنائية المعروفة ليبدأ عصر القطبية الواحدة وانتهاء بحرب الخليج الثانية ثم رواج عصر العولمة.

تثير الدراسة عديد من التساؤلات: ما هو موقف المثقف العربي من تحديات العولمة ؟ وهل توجد علاقة بين العولمة والفكر العربي ؟ وهل العولمة هي شعار التبعية ؟ وما هو تأثير المناخ الأدبي العالمي المعاصر على البنية الإبداعية العربية ؟

وفي ثنايا الدراسة يحاول الباحث الإجابة عن تلك التساؤلات مناقشا عديد من الظواهر مثل: غياب المعنى، تسليع الأدب العولمة والتعريب، ويطرح أيضا قضية المنتج الثقافي للمثقف العربي في إطار البعاد المتعددة للعولمة.ومع الإقرار بسقوط الثوابت في العالم كله، وأن العولمة تبدو الخيار الوحيد أمام العالم، صنف الباحث المثقفين في علاقتهم بالعولمة في نهاية القرن العشرين، إلى عشرة أنماط من أمثلتها:

(١) المثقف السلفي: هو المثقف الذي يتخذ موقفا حادا من العولمة، ملوحا بكل الطاقات الحية للتراث الإسلامي.

(٢) المثقف الرسمي: ينتمي هذا المثقف – بشكل ما – إلى المثقف الرسمي في الدولة حيث يمثله المؤسسة الأزهرية التي تتمثل في توترات دينية تنتمي إلى النظام رغم تراجع وسائل القوة في عصر العولمة.

(٣) المثقف المتطرف: يمثله مثقف الإخوان المسلمين الذي يوظف تكنولوجيا الإعلام والأساليب الحديثة في حملاتهم الانتخابية، كما يستخدم الكومبيوتر في بناء هيكلها التنظيمي وخريطة انتشارها داخليا وكوادرها. والغريب أن مثقف هذا النمط استخدم أساليب عصر العولمة إلا انه لم يتأثر فكريا من حيث المعتقد الديني.

(٤) المثقف الخبير: والخبير هنا لا يمثل نقيض السلفي وإنما هو نمط آخر أدرك أكثر من غيره أهمية هذا العالم الجديد، وأتقن أدواته فآثر أن يكون أحد الفائزين به

(٥) المثقف المؤيد: هذا المثقف الذي يجري في سياق العولمة، ويستتيم لحضارة المعلوماتية بآلياتها، ولا مانع لدى هذا المثقف من أن يستخدم لغتنا في ترويج بضائع أمريكية، ويستخدم ما

---

(١) مصطفى عبد الغني: "المثقف العربي والعولمة"، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠.

عرفه من تعليم من أموال دافعي الضرائب ليعيد تعريف العلوم كما يريدها الغرب.

وهناك أيضا أنماط أخرى مثل المثقف الغائب، والمثقف عابر القارات، والمثقف اللاعب، والمثقف المهمش، والمثقف السطحي، والمثقف الجديد. وقد لوحظ أن أنماط المثقف في التسعينيات تداخلت، ومع ذلك فان حاصل الأنماط هو المثقف الجديد الذي يبدو مرتديا أكثر من ثوب من أثواب مثقفي العولمة اليوم، وهو يبدو اليوم في شريحة تتنامى منذ السبعينات دون ان ينتبه إليها أحد لأنها تؤثر دور المثقف العضوي، المنتمي إلى النظام المحلي أوالعالمي، وهو أقرب إلى رجل الأعمال، لم يعد يبحث عن الشفافية ولكنه يرفع شعارها.

توصلت الدراسة إلى أن فترة التسعينيات قد شهدت تلاشي دور المثقف إلى حد التهميش، فقد أسهم ضعف الدولة في تغيير دور المثقف الذي أصبح يلعب دورا يرسم له فيؤديه بمهارة المثقف حين يتحول إلى نقيض مثالياته. وحددت الدراسة دور المثقف في حركتين: حركة المثقف الذي أصبح الآن أليفا في ظل حركة النظام العالمي الجديد، وأصبح النظام السائد في مصر تابعا له، فأصبح المثقف ومن ثم نظامه في وضع من يتقبل الهيمنة، لا يواجهها. بينما وقف مثقف المعسكر الآخر، موقف الهيمنة، مفضلا التطويع لمتغيراته القيمية عن الانصياع للدور الذي كان يجب أن يلعبه في مواجهة الرأسمالية الجديدة الشرسة.

وكما لعب أغلب المثقفين الأدوار المرسومة لهم، كذلك آثرت قلة أخرى أن تعارض.

ثالثاً: المثقف والسلطة

يتجدد دوما السؤال القديم/ الحديث عن الصلة بين الثقافة والسياسة، وبين المثقف والسياسة/ السلطة تالياً. والسؤال عن رجل الرسائل والكلام، وصاحب القرار، لا يعدم أسبابه الكثيرة أكانت صادرة عن مثقفين يبغون أحداث درجة أبعد من الانسجام بين صورتهم عن العالم (الأمثل غالبا) والصورة السائدة للعالم الآن، أم عن سياسيين يبحثون في الأفكار والأيديولوجيات والحقائق العامة عن مستند ومرجع لسياساتهم وخططهم وبرامجهم[١]. ويرى **إدوارد سعيد** أن السياسة في كل مكان، وهي سلطوية الصياغة وعلى المثقف أن يقيم عمله على سياسة عامة تكشف عن معنى الحقيقة. تلتبس سياسة المثقف بمعان متعددة: فهي استجواب للسلطة وصدام معها وتحرير لحقيقة حجرت عليها صناعة المعلومات واستئناس لموقع جديد أقرب إلى المنفى يحفظ قول المثقف من التلوث والغاية.[٢]

---

(١) حازم صاغية: "العرب بين الحجر والذرة. فسوخ في ثقافة سائدة"، دار الساقي، طبعة أولى، ١٩٩٢.
(٢) فيصل دراج: "صور المثقف عند إدوارد سعيد"، الكرمل، مؤسسة الكرمل الثقافية، دار الشرق للنشر، الأردن، ع ٧٨، شتاء ٢٠٠٤، ص ٤١.

لنرى الآن كيف ناقشت الآراء والدراسات المختلفة هذه القضية.

حول "**المثقفون والسياسة** "[1] حاول **روبرت بريمRobert Prym** تحليل العلاقة القائمة بين كل من الأوضاع الاجتماعية للمثقفين واتجاهاتهم السياسية. وفي تحليله لهذه العلاقة أشار " بريم " إلي " سوق المثقفين " التي ظهرت للوجود مع نمو جماعة المثقفين خلال تنامي ظاهرة تقسيم العمل التي صاحبت ظهور الرأسمالية، وانطلاقا من هذا قدم المتعلمون والمتخصصون أعمالا وإنجازات ثقافية يمكن النظر إليها باعتبارها " سوقا للمثقفين ". ولعل ذلك السوق الواسع الذي تعرض من خلاله مهارات المثقفين قد عمل على تحرير المثقفين من قيود الوظيفة الكتابية. قارن بريم بين وضع المثقفين الاجتماعي في العصور الوسطى ووضعهم الاجتماعي وانتماءاتهم السياسية في العصر الحديث، مشيرا – في إطار تلك المقارنة– إلى متغير لعب دورا بارزا في حياة المثقفين، وهو المتعلق بحالة الغموض الذي يكتنف جماعة المثقفين.

في العصور الوسطى كانت الانتماءات السياسية للمثقفين محكومة بصورة أو بأخرى بمصالح هؤلاء الأشخاص الذين تولوا تشجيع المثقفين خلال تلك الفترة. أما في العصر الحديث، فقد بدأ المثقفون يعنون عناية خاصة بتلك المسائل وثيقة الصلة بالطبقة التي ينتمون إليها، وبالتيار السياسي الذي يدعمونه. طرح بريم تساؤلاته حول الموقع الذي يحتله المثقفون في المجتمع، وماهية العلاقة القائمة بين مواقعهم التي يشغلونها في المجتمع ورؤاهم السياسية.

وقد توصل بريم إلى وجود ظروف مشجعة للمثقفين على الانحياز إما إلى اليسار أو اليمين. ويمكننا فهم ظاهرة " الاندماج السياسي " للمثقفين وذلك بدراسة القوى الاجتماعية عند نقطة معينة في وقت معين. ويؤكد بريم أن الوضع الاجتماعي لأسرة المثقف والطابع الطبقي والجمعي لنوعية التعليم الذي تلقاه هذا المثقف، كل هذا يعمل على تحديد نوعية الولاء السياسي له، كذلك يلعب البناء المهني والفرص السياسية التي واجهها المثقف خلال مراحل تعليمه الرسمي دورا هاما في تعيين طبيعة الولاء السياسي لهذا المثقف.

وفي هذا السياق أيضا قدم "**إدوارد سعيد** " رؤيته حول المثقف والسلطة، ضمن آراءه حول "**تمثيلات المثقفين**"[2]. والمعنى الذي يتناوله " سعيد " بكلمة " تمثيل " المثقف، هو الصور التي تُرسم للمثقف أو التي يرسمها لنفسه. أو هو ما يمثله المثقف بمعنى ما يرمز له، أو من يمثله. ويوحي التعبير أيضا بمعنى آخر، وهو ماذا يقوله المثقف من وجهة نظره خلافا لما يقول به

---

(1) Robert Brym, "Intellectuals and Politics ", George Allen and Uwin, Boston, 1980.
(نقلا عن: مصطفى مرتضى، مرجع سابق ذكره)

(٢) إدوارد سعيد " المثقف والسلطة "، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٦.
من الجدير بالذكر أن هذه الدراسة هي ترجمة كاملة لكتاب: Representation of the Intellectual، وهناك ترجمة أخرى لذات الكتاب وهي معنونة " بالآلهة التي تفشل دائما "، ترجمة: حسام الدين خضور، وقد اعتمدت على ترجمة محمد عناني.

الآخرون، خصوصا من بيدهم مقاليد الأمور، سواء أكانوا من الحكام أم من " القوى " التي تسير أو تتحكم في إدارة شئون الدولة. ويثير ""سعيد" تساؤلات عديدة حول المثقفين، هل هم فئة بالغة الكثرة أم فئة بالغة الضآلة ولا تضم إلا عددا محدودا ومنتقى بعناية شديدة ؟ وهنا يعرض لتعريفين للمثقف أو المفكر يتسمان بالتعارض الأساسي حول هذه المسألة هما تعريف أنطونيو غرامشي وتعريف جوليان بندا. ويحدد موقفه من الاختلافات حول المثقف قائلا " يلوح لي خطر اختفاء صورة المثقف، أو احتجاب مكانته في خضم هذه التفصيلات الكثيرة، أي خطر النظر غلى المثقف باعتباره أحد المهنيين وحسب، أو مجرد رقم نحسبه في حساب تيار من التيارات الاجتماعية... وأود أن أؤكد هنا أن المثقف ينهض بدور محدد في الحياة العامة في مجتمعه، ولا يمكن اختزال صورته بحيث تصبح صورة مهني مجهول الهوية، أي مجرد فرد كفء ينتمي إلى طبقة ما ويمارس عمله وحسب.

ناقش " سعيد " في مؤلفه كيف يواجه المثقف قضية السلطان والسلطة. إن المثقف المعاصر "الذي يعيش في زمن اختلطت فيه الأمور بسبب غياب ما يبدو أنه يمثل المعايير الخلقية الموضوعية والسلطة العاقلة" يواجه السؤال التالي: هل يقبل المرء ببساطة أن يدعم دعما أعمى كل ما يفعله بلده ويتغاضى عن جرائمه، أم يقول، بدرجة من الفتور " إن جميع الطراف تفعل ذلك وهذا حال الدنيا " ؟ أما الذي لابد أن نقوله، بدلا من هذا، فهو إن المثقفين أو المفكرين ليسوا من محترفي المهنة الذين يصيبهم الفساد بسبب خدمتهم القائمة على الملق والمداهنة لسلطة تعيبها مثالب خطيرة، ولكنهم مفكرون يقفون موقفا قائما على المبادئ، ويعتبر موقفا بديلا يمكنهم في الواقع من قول الحقيقة للسلطة.

وأخيرا يقدم " سعيد " كلمة عن أسلوب (التدخل)الفكري للمثقف: إن المثقف لا يتسلق جبلا أو يعتلي منبرا حتى يعلن ما لديه من الأعالي. إن صوت المفكر الفرد صوت فردي واحد، وهولا يكتسب رنانه الحقة إلا حين يرتبط ارتباطا حرا بحركة ما، أو بآمال شعب من الشعوب، أو بالسعي المشترك لتحقيق مثل أعلى يشارك فيه آخرون. ليس قول الحقيقة للسلطة ضربا من المثالية الخيالية، بل إنه يعني إجراء موازنة دقيقة بين جميع البدائل المتاحة، واختيار البديل الصحيح، ثم تقديمه بذكاء في المكان الذي يكون من الأرجح فيه أن يعود بأكبر فائدة وأن يحدث التغيير الصائب. وعلى المثقف أن يتمتع بحرية الرد على السلطة، إذ أن الخضوع للسلطة في عالم اليوم يمثل أكبر خطر يهدد الحياة الفكرية والخلقية النشطة.

وفي دراسة "**الانتلجنسيا الخلاقة والمشاركة السياسية**"(١) حاول الباحث رصد ملامح السلوك السياسي للمثقفين وتحديد العوامل المفسرة لهذا السلوك، وهي عوامل ترتبط ارتباطا وثيقا بالطبيعة

---

(١) مصطفى كامل السيد: " الانتلجنسيا الخلاقة والمشاركة السياسية "، في: " حقيقة التعددية السياسية في مصر.. دراسات في التحول الرأسمالي والمشاركة السياسية "، مصطفى كامل وكمال المنوفي (محرران)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.

الخاصة لهؤلاء المثقفين كفئة اجتماعية وظيفتها الأساسية هي توليد الأفكار ونشرها في المجتمع.

وعلى ذلك انطلق الباحث في دراسته اعتمادا على تعريف " غرامشي " للمثقف بأنه الشخص الذي يؤدي وظيفة فكرية في المجتمع. واعتمدت الدراسة على أسلوب المقابلة المتعمقة وتم تطبيقها على أحد عشر مثقفا.

عكست نتائج الدراسة ملامح السلوك السياسي للمثقفين المصريين وهو تشككهم الشديد في جدوى المشاركة عن طريق صناديق الانتخاب وكذلك رفضهم لعضوية الأحزاب السياسي.

وصفت الدراسة أيضا – عن طريق نتائجها – مجتمع المثقفين في مصر، بالانقسام بين ما يمكن تسميته بالانتلجنسيا العليا والانتلجنسيا السفلى. الانتلجنسيا العليا يتميزون بالشهرة والدخل المرتفع والتغطية الإعلامية الواسعة، أما الانتلجنسيا السفلى فيفتقد اعضاؤها تلك المميزات، فلايتمتعون بالشهرة ولا بالدخل المرتفع، كما يعانون من تجاهل وسائل الإعلام. كما أنهم يعانون الصعوبات في سبيل تعريف الجمهور بأعمالهم.

في دراسته حول "**تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب**"[1]، ناقش "**سعدالدين إبراهيم**" العلاقة بين المفكر / المثقف Intellectual، وبين الحاكم / صانع القرار Decision Maker. عرض لنا أولا النمط المثالي لكل منهما على نهج ماكس فيبر، فالحاكم في نمطه المثالي (Ideal type) صناعته الحكم وفرض الطاعة واستخلاصها من المحكومين، وأول همومه هو البقاء في السلطة دون منازع، لذلك فهو لايتعامل مع " المطلقات " ولا " المجردات " ولا " المثاليات ". الحاكم يتعامل مع " النسبيات " و " الملموسات " و " الذرائعيات " و " الغايات القصيرة أو المتوسطة المدى ".أما المفكر في نمطه المثالي، هو إنسان صناعته الفكر، والتعامل مع المشكلات الكبرى، واعمال العقل في تحليلها والبيان في صياغتها، والخيال في إيجاد حلول لها ؛ لذلك يسعى المفكر إلى " المطلق " و " المجرد " و " المثالي " و " الخالد " و " الكوني "، حتى وهو يتعامل مع ما هو نسبي وملموس وذرائعي وقصير الأمد.

إذن.. صنعة الحاكم هي " فن الممكن "، وصنعة المفكر هي " فن ما ينبغي أن يكون "وبالتالي فهذا هو جوهر التفاوت في الرؤى بين المفكر والحاكم ، فموضوع الاهتمام لدى المفكر والحاكم واحد، أمور الإنسان والناس والمجتمع. فإذا كان هناك فجوة بين الحاكم والمفكر، فهي التفاوت في رؤية كل منهما للموضوع. وإذا كان هناك توتر بينهما فهو في كيفية التعامل مع الموضوع.

إلا أن هذا التنميط المثالي لكلا من الحاكم والمفكر يقصد به على نهج ماكس فيبر، تقديم كل

---

(١) سعد الدين إبراهيم: " المفكر والأمير.. دراسة في تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين في الوطن العربي "، في: " الانتلجنسيا العربية.. المثقفون والسلطة "، سعد الدين إبراهيم (محرر)، منتدى الفكر العربي، عمان (الأردن)، طبعة أولى، ١٩٨٨.

– نلاحظ استخدام "سعدالدين إبراهيم" لكلمة "المفكر" كمصطلح لا يختلف في معناه عن "المثقف" ويقصد به من تكون صناعته الاساسية هي الفكر والثقافة، أو من يستحوذ الاشتغال بالفكر والثقافة على قدر كبير من طاقاته.

منهما في صورة معرفية مغرقة في النقاوة والتطرف، ولكن الواقع يعكس لنا أن جوهر دوريهما مختلف في وظائفه ووسائله. نحن بصدد وظيفتين اجتماعيتين مشروعتين، ولكنهما مختلفتان.إحداهما تتطلب الاستقرار والاستمرار، وهي وظيفة الحاكم، والثانية تنطوي على سعي دائب للتغيير والتحويل، وهي وظيفة المفكر.كليهما حريص على استقلاله وحريته وكلاهما لايستطيع تجاهل الآخر، ولو ادعى ذلك أو تظاهر به.

باختصار.. هناك اختلاف، وهناك فجوة، وهناك توتر ما، بين الحاكم والمفكر. ومع ذلك لا يوجد مجتمع بغير حاكم ومفكر والعلاقة بينهما يمكن أن تكون تعاونا متوترا أو قطيعة متوترة، ويمكن أن تكون صراعا مدمرا أو صراعا خلاقا.

يطرح " سعد إبراهيم " تساؤلاته الخاصة " بتجسير الفجوة " بين الحاكم والمفكر: أولا: هل تجسير الفجوة أمر مرغوب فيه ؟ ثانيا: هل هذا التجسير ممكن ؟ وأخيرا: كيف ؟

ويجيب على تساؤلاته تلك " بنعم مشروطة " فما دام الحاكم والمفكر يقومان بوظيفتان اجتماعيتين ضروريتين، لافكاك منهما فإن من صالحهما وصالح المجتمع أن يتعايشا وأن يتكاملا، وأن يكف كل منهما عن محاولة تجاهل الآخر أو نفيه أو الخلاص منه. ويجيب أيضا بالإيجاب عن إمكانية تجسير الفجوة.

ينطلق " سعد الدين إبراهيم " من " الينبغيات الطموحة المثالية " ثم يحجمها تدريجيا إلى الحد الأدنى (الأكثر واقعية) مشيدا بعين الخيال ثلاثة جسور:

١) . **الجسر الذهبي The Golden – Bridge**

نقطة البداية هنا، هي إدراك كل من الحاكم والمفكر لا فقط لطبيعة أزمتيهما وعمقهما، ولكن أيضا لعمق أزمة مجتمعيهما، وأنه لا خلاص لكل منهما إلا بالتحاور فيما بينهما لإيجاد السبل للخروج من الأزمة وأن هذا التحاور ممكن ومرغوب. وفي هذا الجسر على الحاكم والمفكر أن يصلحا الخلل بينهما وبين المجتمع، ثم يتطلب الأمر من الحاكم أن يصلح الخلل بينه وبين المفكر بوقف كل أنواع القهر التي يمارسها الآن على المفكر، وأن يدعمه ويأخذ ما يقدمه مأخذ الجد قولا وعملا. من ناحية أخرى يصلح المفكر الخلل بينه وبين الحاكم بإعطائه الحد الأدنى من الاحترام والتهذيب وأن يمارس رياضة " احترام الجزئيات " دون أن يتنازل عن ضرورة النظرة الشاملة او المشروع الحضاري المتكامل.

هذه هي " ينبغيات " الجسر الذهبي. وهي تمثل التجسير الأمثل بين المفكر والحاكم وبينهما وبين المجتمع. ولكن بما أن معظم الحكام ومعظم المفكرين ليسوا قديسين، فلنقنع "بجسر فضي".

٢). **الجسر الفضي The Silvery - Bridge**

هذا الجسر يمكن تشييده ببعض تكاليف الجسر الذهبي، بحيث يمكن تجسير الفجوة بين

الحاكم والمفكر إذا أخذنا ببعض التوصيات السابقة وليس بها مجتمعة. ويمكن للمفكر أن يأخذ منها فقط بما يريح ضميره، وللحاكم أن يأخذ منها ما يؤمن مصالحه. يمكن للحاكم أن يقدم الحد الأدنى من واجبه حيال المفكر والمجتمع، فيحترم حرية المفكر ويلتزم بالعدالة والنزاهة حيال المجتمع. وفي مقابل الشرطين السابقين، فإنه ينبغي على المفكر أن يقدم المشورة إذا طُلبت، واحترام سلطة الحاكم، أما حيال المجتمع فعليه أن يبدع ويغني حياته الثقافية والفنية، وأن يؤكد زرع الأمل ومحاربة اليأس وتعميق الوعي لدى أبناء شعبه، على أن يتحول الجسر الفضي إلى جسر ذهبي في مرحلة لاحقة.

٣) الجسر الخشبي The Wooden – Bridge

أخيرا نأتي إلى الحد الأدنى من " الينبغيات " وهي تنطوي على جزء من، وليس كل ما أوصينا به في ينبغيات "الجسر الفضي".

بالنسبة للحاكم ينبغي أن يكف عن قهر المفكرين، ويضمن لهم حرية الانتقال في الداخل والسفر إلى الخارج، والإنتاج الفكري والثقافي. بالنسبة للمفكر فعليه أن يساعد الحاكم بفكره وخبرته كلما طلب منه الحاكم ذلك، مادام الأمر لا ينطوي على مخالفة جسيمة لضميره أو إخلال بواجباته حيال المجتمع، والا فليعتذر عن ذلك بأدب، ودون ما شوشرة إعلامية.

هذا الجسر الخشبي يمثل حدا أدنى للمصالحة بين الحاكم والمفكر، على حساب الطرف الثالث وهو المجتمع. وهو أفضل نسبيا من الصراع وانتفاء الجسور بين ثلاثية الحاكم والمفكر والمجتمع.

يمكن لنا أن نقترب من علاقة المثقف بالسلطة إذا التقينا بدراسة "**اليسد يسين**" **حول المثقفون وثورة يوليو**(١). اختار المؤلف شريحة محددة من المثقفين وهم الأكاديميون، ليرصد ويحلل مواقفهم المختلفة من ثورة يوليو منذ إعلانها حتى سقوط مشروعها بالمعنى التاريخي للكلمة، عام الهزيمة في ١٩٦٧.عرض السيد يسين للحظات التاريخية المختلفة التي كشف فيها الأكاديميون المصريون عن مواقفهم إزاء ثورة يوليو ١٩٥٢.

اللحظة الأولى: الأكاديميون بين القبول والرفض

فكرة الثورة على النظام القديم بالنسبة لأعداد كبيرة من الأكاديميين المصريين من جيل الأربعينيات الذين ينتمون إلى اتجاهات سياسية متنوعة كانت معلقة في الهواء منذ عام ١٩٤٦ حتى عام ١٩٥٢. وعلى الرغم من القبول العام الذي أبداه الأكاديميون المصريون للثورة، فإنه سرعان ما ظهر الصراع السياسي بين فئاتهم السياسية المختلفة وقيادة الثورة. وهذا الصراع تحول من صراع سياسي وفكري إلى صراع دام دار في الواقع لأنه لم تكن هناك تصورات

(١) السيد يسين: " المثقفون وثورة يوليو: الأكاديميون نموذجا "، مج فصول، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، العدد ٦١، شتاء ٢٠٠٣ ص ص ١٠٦: ١١١.

محددة سواء للضباط الأحرار أو القوى السياسية الأخرى لكيفية صياغة النظام السياسي والاجتماعي بعد الثورة. وهكذا تحفظ على اتجاهات الثورة كل من الأكاديميين الذين ينتمون إلى الإخوان المسلمين، والأكاديميين الشيوعيين، والأكاديميين الليبراليين.

اللحظة الثانية: المسايرة والكمون

منذ عام ١٩٥٤ تبين للأكاديميين المصريين بعد فصل العشرات من زملائهم واعتقال أغلبيتهم، أن هناك عواقب جسيمة لمعارضة النظام الثوري الجديد، لو تجاسروا وأعلنوا عن آرائهم في التطورات السياسية والاجتماعية المتلاحقة. لقد كان إلغاء الأحزاب السياسية في عام ١٩٥٤ يعني من وجهة النظر السوسيولوجية في الواقع، إلغاء كاملا للطبقة السياسية المصرية بكل توجهاتها. في هذا المناخ كمن عديد من الأكاديميين ممن كانت لهم تحفظات أو انتقادات على مسيرة الثورة ولم يعلنوا ــ من باب التقية ــ عن قناعاتهم أو آرائهم.

اللحظة الحاسمة: الممارسة النقدية الجسور لمسيرة الثورة

في بداية الستينيات ظهرت بوادر طغيان المؤسسة العسكرية، وسيطرتها على القيادة السياسية، وفي هذه السنوات العجاف تبلورت ملامح دولة بوليسية في مصر، حيث سيطرت أجهزة المخابرات والمباحث على مقاليد الأمور، وضاقت الدائرة على المثقفين.

اللحظة الأيديولوجية: المشاركة في تأصيل الفكر الاشتراكي

حين أعلنت الثورة عن وجهها الأيديولوجي المحدد بعد إصدار الميثاق عام ١٩٦٢، الذي كشف عن تبني الثورة الاشتراكية عقيدة رسمية بدأ بعض الأكاديميين المصريين مجهودا ملحوظا سعيا وراء تأصيل الفكر الاشتراكي الذي تبنته الثورة، ومحاولة تطبيقه في المجالات العلمية المختلفة وخصوصا في مجال العلوم الاجتماعية.وقد برز خلاف شهير بين السياسيين والأكاديميين في هذه الفترة حول طبيعة الاشتراكية التي نص عليها الميثاق.

في نفس السياق قدم " **ريشار جاكمون** " تحليلا لبعض ملامح العلاقة المعقدة التي تربط الكاتب بالسلطة السياسية في مصر المعاصرة(١). ويرى ريشار أن الصورة الحديثة للكاتب مستمدة منها: صورة فنان الكلمة، المبدع المستقل المتحرر من أية ضغوط.وتتضح معالم إزدواجية عمل الكاتب المصري الحديث على صعيدين: أولهما أنه نظرا لأن معظم الكتاب لا يستطيعون العيش على إنتاجهم الأدبي الخالص فهم يمارسون بصورة متوازية وظائف تابعة للدولة، ذات صلة ما بهذا الإنتاج. ومن ناحية أخرى تطمح الدولة في وضع حدود مرنة نوعا ما لتعبيرهم الأدبي. ولأن

---

(١) ريشار جاكمون: " بعض ملامح العلاقة بين الكُتّاب والسلطة في مصر منذ عام ١٩٥٢ "، ترجمة: كاميليا صبحي، مج فصول، عدد ٦١، شتاء ٢٠٠٣، ص ص ١١٦: ١٣١.

– يُستمد هذه المقال من الفصلين الأول والثاني من أطروحة الدكتوراه التي أعدها "جاكمون" تحت عنوان: "الوسط الأدبي المصري منذ عام ١٩٦٧"، تحت إشراف كلود أودبير Claude Audebert، جامعة بروفنس ١٩٩٩.

الكتاب المصريين يبالغون في تصور مهمتهم الاجتماعية ودورهم في الدولة لذلك نادرا ما وقفوا في مواجهة السلطة السياسية طوال التاريخ الحديث، بل طالبوا بصفتهم كتابا أن تستمع الدولة إليهم وأن يسدوا إليها النصح ويساعدوها في توجهاتها. وفي الوقت نفسه سعوا إلى ترسيخ قيم جديدة في المجتمع بحيث تنعكس في مرآة أعمالهم الأدبية.

يعود " ريشار " إلى فترة تسبق عام ١٩٦٧، نشأ خلالها نظام المؤسسات الذي ما زال يتحكم في علاقة الكاتب بالسلطة. فرغم إقصاء الصفوة المصرية المثقفة عن المناصب القيادية الهامة في أعقاب عام ١٩٥٢، إلا أنها ظلت مرتبطة بممارسة السلطة على صعيد أدنى، وبإعداد الخطاب السياسي والأيديولوجية السياسية للنظام. ولكن هذا التدخل السياسي الذي نمى خلال الفترة السابقة في ظل مناخ من الحرية النسبية ما لبث أن انحصر في حدود ضيقه، بينما تركت السلطة ــ على العكس من هذا ــ الحركة الأدبية والفنية تتسع بحرية إلى حد ما، فكان لهذا المعيار المزدوج نتائج معقدة على المجال الأدبي وإنتاجه. كانت فترة ما بين ١٩٥٢ــ ١٩٥٦ هي فترة ترسيخ السلطة، وتكييف المثقفين لإحكام سيطرة الدولة على المجتمع. فعلى غرار طه حسين (١٨٨٩ ــ ١٩٧٣)، سرعان ما انضوى معظم كبار كتاب العهد السابق تحت لواء نظام يجسد تطلعاتهم القومية والاجتماعية، غير أنهم سرعان أيضا ما اضطروا للتخلي عن أية نية للعب دور في المجال السياسي، ذلك أن عشرات الكتاب والمثقفين على اختلاف اتجاهاتهم ممن أقدموا على هذه الخطوة في الفترة من ١٩٥٢ و ١٩٥٥ دفعوا ثمن مجازفتهم في السجن، سواء كانوا من الليبراليين مثل إحسان عبد القدوس (١٩١٩ ــ ١٩٩٠)، أو الشيوعيين مثل يوسف إدريس (١٩٢٧ــ ١٩٩١)، أو من الإخوان المسلمين مثل نجيب الكيلاني (١٩٣١ ــ ١٩٩٥) أو غيرهم. وبدءا من عام ١٩٥٦، بدأ نظام المؤسسات الذي كفل لنظام الحكم السيطرة على المثقفين بصفة عامة، وعلى الكتاب بصفة خاصة. ونستطيع أن نقول أن الدولة الناصرية هي ــ إلى حد كبير ــ امتدادا للدولة الخديوية والملكية. فقد لعب معظم الأمراء المصريين دور رعاة الفن بدرجات متفاوتة، فقد أدامت دولة الضباط الأحرار تلك العادة القديمة المتمثلة في حماية المثقفين والفنانيين والسيطرة عليهم.

ومع الاختلاف الكبير في سياق التسعينيات، لكن يمكن لنا رصد موقف المثقفين من خلال بيان المثقفين المصريين عام ١٩٩٤ الذي أعدته الطليعة الأدبية والفنية، ويطالب فيه المثقف المصري بإلغاء حق أية جهة أيا كانت في مصادرة الأعمال الإبداعية أو الفكرية أو الفنية واعتبار الرقابة على المصنفات الفنية مهمة قاصرة على منظمات الفنانين المستقلة

ويخلص المؤلف إلى استنتاجين: أولا أن ما هو مكتوب، والكتاب بوجه خاص الذي تنتجه الصفوة وتستهلكه، كان ومازال الأقل تأثرا بالرقابة . ثانيا: أن في هذا الجدل الدائر حول الرقابة يأتي السؤال بشأن ما يجوز وما لا يجوز في المرتبة الثانية قياسا إلى السؤال الخاص " بمن يقرر ما يجوز وما لا يجوز " ؟ ومن هذا يتضح أن جميع أطراف النخبة المصرية المثقفة يجتمعون،

على تناقضهم، على إعلاء مفرط من شأن الكلمة المكتوبة. وهم في هذا ينزعون إلى استخدام خبرتهم الخاصة، أي تملكهم للكتابة، في صياغة عبارات لها تأثيرها على المخيلة الاجتماعية القومية، لاسيما أن هذه الخبرة تجعلهم يصلون إلى مراكز في السلطة الرمزية تمكنهم من التحكم بالفعل في جهاز إنتاج المخيلة الاجتماعية وتوجيهه.

وأخيرا شهدنا مقتل المناضل العلماني فرج فودة عام ١٩٩٢، وقضية نصر حامد أبو زيد (١٩٩٣ – ١٩٩٦) وقضايا الرقابة على الأعمال الأدبية التي تزايدت في الآونة الأخيرة "قضية حيدر حيدر وروايته وليمة لأعشاب البحر عام ٢٠٠٠"، وقضية ما يسمى "بالروايات الثلاث عام ٢٠٠١"، رأينا كيف لعبت السلطة أحياناً دور رجل الدين ضد الليبراليين والعكس أحيانا أخرى، تبعا لمصالحها الخاص. إن الاختيارات التي تمت في السبعينيات وتعمقت في التسعينيات دعمت نظرة الدولة إلى الخارج واندماجها في السوق العالمي. أما بالنسبة لمنتجي الفكر والأدب فقد تمخض هذا الوضع بالنسبة لهم عن رؤية أوضح ووصول أكبر للخارج، والنموذج الذي يرمز إلى هذا في الوسط الثقافي هو حصول نجيب محفوظ على جائزة نوبل،الأمر الذي يمكن أن يستعينوا به لتدعيم الدفاع عن قيم الاستقلال والحرية والحق، وهي القيم المؤسسة لممارستهم الأدبية والفنية والفكرية.

إذا اقتربنا أكثر لنرى حالة خاصة تعكس علاقة مثقف بعينه من السلطة في عصره، نجد **مصطفى عبد الغني** في دراسته حول "**طه حسين وثورة يوليو**"[(١)] يركز على فهم موقف طه حسين من ثورة يوليو ١٩٥٢.

ويوضح الباحث في البداية أن التركيز على " طه حسين " في دراسة مستقلة، لا يعني التركيز على شخص بعينه (وإن كانت هذه الشخصية تغري كثيرا بتناولها)، إذ يعد الاهتمام بها من قبيل تمثل (النموذج) الدلالي الذي يمكن معه، وفي ضوء رموز علمية كثيرة، فهم قانون يفسر الكثير من مواقف المثقفين الآخرين إزاء السلطة.

يؤكد الباحث في البداية على أن صفة التمرد من أهم الصفات التي يمكن أن نفسر بها طبيعة طه حسين، فإذا قلنا طه حسين لذكرنا على الفور الثورة والتمرد [(٢)]. وطه حسين نفسه لا يرى وراء شخصيته العنيدة المندفعة، غير صفة التمرد، فهذه الصفة هي التي دفعت به إلى اقتحام الصعب، وليجد نفسه – على حد قوله – يخاصم السياسية. إذن، فهذا أول تفسير لموقف طه حسين السياسي إزاء الكثير من رموز السلطة في عصره (سواء كانت سلطة اجتماعية أو فكرية أو سياسية)، وهي الصفة التي قدر لها أن تكون وراء سعي (بروميثيوس) الدائم إلى سرقة النار

(١) مصطفى عبد الغني: "طه حسين وثورة يوليو.. صعود المثقف وسقوطه "، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٨٩.

(٢) مما هو جدير بالذكر أن " جاك برك " Berque حين أراد ان يفسر شخصية طه حسين في دراسته حول رواية (ما وراء النهر) فإنه، رأى أن هذه الصفة – التمرد– هي أهم ما دفع بصاحب العاهة ليتحدى العالم كله، فخرج من قمقم الذات المغلق إلى آفاق الحياة الرحبة.

من أجل الآخرين، وكثيرا ما تحدث طه حسين عن سارق النار في كثير من الإعجاب والتقدير حتى يحسبه قارئه أنه سارق النار في العصر الحديث ونستطيع أن نعثر على جذور هذه الصفة، التي طبعت حياته كلها بطابعها الخاص طيلة النصف الأول من القرن العشرين.. نستطيع العثور عليها واضحة في أعماله كلها، لاسيما سيرته الملحوظة (الأيام)، فهو كثيرا ما يردد فيها قصص الغضب والإصرار.

بدأ " عبد الغنى " في تقديم (النموذج) لشخصية المثقف لنتعرف على الدور الذي لعبه " طه حسين "، المثقف الليبرالي ذو الميول الوفدية. ولكي يدلل على هذا، إختار عدة صور لنعرف من خلالها ملامح التمرد، في النصف الأول من القرن العشرين ، قبل أن يرتد بنا إلى نقيضها، في النصف الثاني منه.

ومن الصور التي عرضها، موقف " طه حسين " في الفترة التي تقع بين عامي ١٩١٩ / ١٩٢٥، ففي هذه الفترة كان طه حسين قد عاد من السوربون بعد بعثته الدراسية (١٩١٩)، وقدر له أن يشارك في أحداث الثورة ولكن في الجانب الآخر، في معسكر حزب الأحرار الدستوريين، المعسكر الذي كان قد خرج على حزب الوفد – الأغلبية – إبان الثورة. وقد أسهمت الصحف من الجانبيين في توسيع الهوة بينهما، في هذه الفترة ارتفع صوت المعارضة – حزب الأحرار الدستوريين – عاليا ضد حكومة الأغلبية التي كان يتربع على قمتها زعيم حزب الوفد – سعد زغلول – في الحكومة التي شكلت بعد الانتخابات الدستورية. ولأن طه حسين كان الآن أبرز كتاب الحزب المعارض سعد زغلول، لم يتردد إزاء ممارسات الحكومة المتردية في أن يصوب عشرات السهام إلى حيث يقف الزعيم. لم يكن طه حسين الآن غير أستاذ في الجامعة في وقت كان سعد زغلول فيه في مقعد رئيس الوزراء. وقد شهدت هذه الفترة عشرات من مقالات طه حسين النارية العاتية ضد الوزارة القائمة في مصر. وبعد توالي كتابات طه حسين قدم سعد زغلول بشكل رسمي من النائب العام التحقيق مع صاحب هذه المقالات – حيث كان أغلبها بدون توقيع، وبعضها بتوقيع ساخط – بتهمة إهانة رئيس الوزراء. لقد استطاع المثقف أن يتحدى السلطة وينال منها.

الصورة الثانية وقعت بعد أن أصبح طه حسين عميدا لكلية الآداب، وقد حاول النظام استمالته ضد الخصوم، فعرض عليه " إسماعيل صدقي " أن يتولى رئاسة تحرير صحيفة النظام القائم (الشعب)، وهي الصحيفة التي كانت تعبر عن فكر صدقي وأحلام القصر ورغباته، فرفض. وبينما رفض طه حسين التعاون مع حكومة مضادة للمد الشعبي، ومكممة للحريات، لم يتردد في أن يواصل هجومه عليها ليل نهار إلى الدرجة التي اهتبل صدقي الفرصة فيها، وسعى إلى خصمه، ليحاول إدانته على بعض تصريحاته للصحف وكتاباته المتوالية في الهجوم على الوزارة القائمة وعلى رئيسها. وفي هذا الوقت بالذات اتّهم " طه حسين " بإهانة وزير المعارف وقد دُفع

هذا الوزير من قبل رئيس الوزراء للهجوم على طه حسين وإهانته لقاء ما اقترفه في التعامل مع صدقي.

كانت هذه الفترة هي التي فصل فيها صدقي طه حسين، بل دفع العديد من النواب بمجلس الشعب إلى إثارة قضية (الشعر الجاهلي) من جديد،بعد أن كانت قد طويت صفحتها في نهاية العشرينيات، وذلك بقصد تأليب الرأي العام ضده وزيادة الضغط في وقت، كان وعي طه حسين يدفع به إلى الانتقال من حزب الأحرار الدستوريين إلى حزب الوفد. ومرة أخرى تم التحقيق معه بناء على طلب وزير المعارف بعد أن تم نقله إلى وزارة المعارف. وعلى ذلك يرفض طه حسين هذا النقل الباطل طالبا التحقيق معه بوصفه أستاذا جامعيا قائلا: " يحقق معي بصفتي أستاذا في الجامعة وأمام الهيئات التي تملك سؤال الأساتذة والتحقيق معهم ".

ولا يجد إسماعيل صدقي أمامه إلا قبول التحدي، فيفصل عميد الجامعة المتمرد ويظل طه حسين طيلة العامين التاليين بدون عمل، غير أنه يظل رغم محاصرته المادية والمعنوية، يوجه سهام نقده العنيف غلى رئيس الوزراء وفي عديد من الصحف. كانت تغلب على مقالات هذه الفترة – رغم النقل والفصل والتشريد – درجة من الحدة والعنف لا يمكن إغفالهما، وهي تعد من أرقى مقالات (الأدب السياسي) في تاريخنا الحديث حتى الآن، وقد تميزت هذه المقالات بلفظه واحدة كان يؤثرها في العنوان مثل (سياسة / مصادرة / بلاغ / غيوم / غرور / معارضة / خطبة / معاذير) إلى غير ذلك من العنوانات التي كان يسيل تحتها أعنف أدبيات الفكر السياسي وأشرسها. ولا يكون على العميد المفصول غير انتظار حتى تسقط وزارة صدقي، وتأتي وزارة أخرى تتعاطف مع الوفد فيعود إلى الجامعة ثانية..

الصورة الثالثة هي صورة الأزمة بين طه حسين والقصر.

عقب الحرب العالمية الثانية تزايد نفوذ القصر في الوقت الذي كان ينحسر فيه نفوذ الإنجليز، وكان الملك يهتبل أية فرصة للسيطرة على كل شيء: الحركات القضائية من فصل وتعيين، حركات المديريين، ومن إليهم من وزراء الداخلية ممن يحتاج الأمر بشأنهم إلى صدور مرسوم. في هذه الفترة تحدد موقف طه حسين – حسب انتمائه للوفد – في أمرين: إما محاولة إرضاء الملك ، وإما محاولة إرضاء الحزب. غير أنه حاول ان يرتبط بموقف الوفد وهو موقف تأرجح بين الصمت مرة والرمز مرة أخرى، ولأن طه حسين كان متمردا بطبيعته، فقد بدأ ارتباطه بالموقف الآخر – الرمز – أكثر من سواه.

وقد تغير موقف طه حسين في أكثر من مرة في عقد الأربعينيات، غير أن موقفه الأخير وارتباطه بالقصر تمخض عن عدة خيارات تالية لم تختلف عن سابقتها. كان عليه أن يواجه الملك وفي الوقت نفسه يهادنه.. وتعددت الاستجابات: الصمت، التردد، الرمز. غير أن كتاباته احتوت على الكثير من الرمز المباشر ضد القصر والملك، ووصلت إلى الكشف والمباشرة حتى دفعت

بالملك إلى الثورة ضده. وكانت مقالة (قلب مغلق) أهم المقالات التي أوصلت الملك إلى درجة عالية من الغضب والتي رأى فيها الملك يغلق على قلبه / حصنه كل الدروب، واحتوت المقالة كذلك على تحذيرا للملك من المصير التعس الذي لاقاه بعد سنوات قليلة، ولم تمض سنوات الأربعينات حتى كانت الخمسينات تحمل تحقيق نذير طه حسين، إذ سرعان ما قامت ثورة ١٩٥٢، وأجبرت هذا القلب الذي (صور من صخر صلب صلد مصمت) على أن يفتح وتذهب به الرياح.

ولم يكن طه حسين إلا واحدا من هؤلاء الذين أسهموا في صنع هذه الرياح وإفساح المناخ لها حتى تعصف بمثل هذه القلوب الفاسدة. غير أنه مع ثورة يوليو لم يكن هو كما كان قبل الثورة.

ينتقل بنا " عبد الغني " إلى النصف الثاني من القرن العشرين، ويروي كيف يتحول المثقف (المتمرد) إلى المثقف (المؤيد). ما كادت ثورة يوليو تعلن حتى كان طه حسين يتحول إلى نمط آخر لا ينتمي إلى تكوينه الذاتي وما جبلت عليه طبيعته.. كان طه حسين هو (المتمرد)، ومن ثم كان لابد جديرا أن يكون الفارس المغوار في مواجهة قوى السلطة الغاشمة، أما الآن، فإنه تحول إلى شيء آخر، إلى شيء(ضد)القيم الأولى.لقد أصبح طه حسين (ضد) طه حسين.

من هنا عرض لنا " عبد الغني " صور أخرى متوالية طيلة الفترة التي تبدأ من يوم الثورة – ٢٣ يوليو – وحتى بداية السبعينات حيث كان طه حسين يتهيأ للرحيل، فعاش في فترات غيبوبة، وعزلة اختارها لنفسه بعيدا عن العالم.

حين يستعرض الباحث مواقف طه حسين فإنه يطلق على تلك المرحلة: فترة التحولات من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، فمن تكوين طه حسين نفهم أنه تحول من أقصى اليسار الذي كان قد وصل إليه في نهاية الأربعينات إلى أقصى اليمين بعد ثورة يوليو.. وهذا يعني تحولا من التأييد الشديد إلى التأييد المطلق. والواقع أن هذا التحول يبدو من اليسار غلى اليمين في الظاهر، لكنه يخفي تحولا من اليسار إلى اليسار في الباطن، فلا يمكن أن نرى في موقفه، وبخاصة في الفترة الأولى من قيام الثورة، غير تحول من اليسار إلى اليسار، إذ أن ما أعلنته الثورة، والطريقة التي جاءت بها الثورة، كانت تشير إلى أنه يمكن ان نعثر في حركتها على تغير راديكالي يكمل المسيرات تاتي بلغت أقصاها في السنوات التي سبقتها، وهذا يتواءم تماما مع توجهات المثقفين والسياسيين حينئذ.

لقد كان اتجاهه إلى اليسار مستمرا، وفي الفترة الأولى، أما اتجاهه إلى اليمين، فقد استمر بعد أن راحت السكرة وتبين في الثورة ما لم يتبين أول قيامها.

بعد فترة وجيزة من الثورة لم يسلك النظام الجديد أي رد فعل مغاير تجاه المثقفين، بل راح يتعامل معهم في حذر، ويحاول احتواءهم بوضعهم في مناصب إدارية ولجان فنية بعيدا عن مراكز صنع القرار السياسي. وهذه هي الفترة التي سعت فيها الثورة للاستفادة من أولئك المثقفين

من أمثال طه حسين، فوجد نفسه في أكثر من لجنة. وبلغت علاقته بجمال عبد الناصر درجة عالية، ولم يكن الأمر أمر صداقة تقوم وتستمر مع أحد المثقفين وقائد الثورة، وإنما هي – من جانب الزعيم – سياسة الاحتواء، وهي من جانب العميد – سياسة إعلان الولاء.

وهكذا اتخذ طه حسين موقفا محددا من الثورة، فقد توزع في عدة استجابات:

- تأييد ممارسات الثورة وإجراءاتها
- محاربة معاركها الداخلية والخارجية
- مهادنة النظام وعدم مراجعته قط

ويخلص " عبد الغني " في تحليله لعلاقة المثقف بالسلطة إلى أن طه حسين رضى أن يتحول من المثقف (العضوي) بتعبير غرامشي، التابع لطبقة اجتماعية سابقة على الثورة إلى مثقف من نوع المثقف (التقليدي)، الذي ترك تراث طبقته السابقة ومعتقداتها ليتعاون (وهو اللفظ الأثير للنظام) مع ثورة يوليو.

وكما يرى "عبد الغني".. فقد نجح النظام في السيطرة على طه حسين وإدماج فكره في الأيديولوجية الجديدة له، وذلك من خلال استمالته مرة، وتحقيق أحلامه الاقتصادية مرة أخرى، فأصبحت مصلحته تتوافق مع مصالح الطبقة المسيطرة، وتحول – دون أن يشعر، أو حتى يشعر – إلى مثقف السلطة.

وفي تحليله لعلاقة المثقف بالسلطة أرجع " عبد الغني " أصول الخوف لدى المثقف المصري إلى الوراء مخترقا آلاف السنيين، وهو خوف يتوالى، وبدرجات متفاوتة في أعماق كل مصري يسكن هذا الوادي حيث (المركزية) تطبع كل شيء بطابعها. ويدلل على ذلك بمثالين من التاريخ. ففي العصر الفرعوني كان النهر هو الحياة، وكان صاحب النهر هو الإله – الإنسان، أي الملك، ومن كان يملك النهر كان يملك – بهذا المنطق – الحياة، ومن هنا، فإن السيطرة على النهر تستلزم قوة، والقوة تنسج شبكة واسعة من العلاقات التي تشير في نهاية الأمر إلى العلاقة بين الإثنيين: الحاكم والمحكوم. وتتوالى الحقب، ويتبلور الموروث القمعي لدى المحكوم فيما يمارسه الحاكم، الإله ضده، سواء أكان في العصر الفرعوني أو في العصور الأجنبية الأخرى التي توالى فيها شرائح التاريخ المصري.

أما العصر العثماني – وهو المثل الآخر– فإن المثقف كان ما يزال يحمل في داخله موروثا قمعيا حيث علاقات سياسية واقتصادية وفكرية معينة تحتم عليه أن يظل في الحجم الذي وضع فيه، وهو الحجم الذي يعود إلى اعتقاد العثمانيين أن عالمهم أفضل العوالم، إذ عملوا على منح عمليات القهر والإرهاب، التي وجهوها ضد المسحوقين من الأتراك ومن العرب ومن الفئات الأخرى، طابعا شرعيا.

وعلى هذا النحو، تكونت العلاقة بين السلطة وبين المثقفين، لقد كان على هؤلاء أن يندمجوا في النظام القائم، وأن يكرسوا أقلامهم وأصواتهم للدفاع عنه. لقد أصبح المثقف من جديد يحمل موروثا قمعيا يمتد من العصر الفرعوني ويمر بعديد من العصور حتى وصل إلى العصر الحديث.

وقد استطاع طه حسين أن يتمرد على هذا الموروث القمعي إلى حد كبير في النصف الأول من القرن العشرين حيث كانت الحكومة دستورية، أما حين استبدل بالإجراءات الدستورية هذه الاجراءات الثورية العسكرية على يد قادة يوليو، فإذا بالمثقف لا يجد بدا من السقوط إلى سفح التأييد فقاعه البعيدة.

وفي ظل نفس العلاقة بين المثقف والسلطة يحاول " **مصطفى مرتضى** " التعرف على طبيعة تلك العلاقة في إطار تحليل أوضاع المثقفين على امتداد الربع الأخير من القرن العشرين(1).

هدفت الدراسة إلى تقديم فهم سوسيولوجي يتجاوز التناول الجزئي لظاهرة العلاقة بين المثقف والسلطة، وهي العلاقة التي وصفها بأنها علاقة تعارض أو تضاد في كثير من الأحوال، علاقة تداخل أو ارتباط في كل الأحوال.

قدم "مرتضى" عبر الدراسة تحليلات نظرية وتاريخية للمجتمع المصري وتبين من هذه التحليلات ما تتضمنه أن ثمة عددا من القضايا المجتمعية الهامة قد احتلت مكانة متميزة في الفكر الثقافي المصري، وبخاصة منذ بداية الخمسينيات وحتى الآن، وهي قضية الديمقراطية، والأصالة والمعاصرة، وقضية العدالة الاجتماعية. وسعى الباحث إلى التعرف على مضمونها وأبعادها ومدى تحققها في مراحل مختلفة ذات توجهات أيديولوجية وسياسية متباينة، وذلك من خلال المقابلات المفتوحة مع نخبة من المثقفين المصريين الذين ينتمون لتيارات فكرية وأيديولوجية متباينة، حيث الهدف هو فهم الاتجاهات السياسية والاجتماعية للمثقفين بوجه عام بما تتضمنه هذه الاتجاهات من خصوصية لأوضاع المثقفين في المجتمع المصري،والمأزق الأيديولوجي الذي يعيشون فيه، لاسيما علاقاتهم بالسلطة والنظام السياسي.

ومن هنا يطرح " مرتضى " تساؤلاته: هل ثمة علاقة بين التحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي شهدها المجتمع المصري خلال مراحله المختلفة ؟ و.. هل هناك اختلاف بين التوجهات السياسية والأيديولوجية للدولة وتغير اتجاهات وآراء بعض المثقفين حول بعض القضايا الاجتماعية.

تحددت عينة الدراسة في ضوء تعريف الباحث للمثقفين على أنهم لا يشكلون طبقة اجتماعية محددة، بل ينتمون لمختلف الطبقات والفئات الاجتماعية من الطبقة الارستقراطية إلى البرجوازية،

---

(١) مصطفى مرتضى:" المثقف والسلطة: دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في الفترة من ١٩٧٠ -١٩٩٠"، رسالة دكتوراه، قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٧.

ثم إلى الفئات البينية الوسطى ثم الطبقة الدنيا، فلكل طبقة وفئة من هؤلاء مثقفوها المعبرون عنها سواء بالانتماء أو بالانتساب الاجتماعي المباشر أو بالانتماء الفكري، وبالتالي توزعت عينة البحث بشكل يسمح بهذا التنوع الطبقي للمثقفين وأيضا التنوع الفكري والسياسي والأيديولوجي من كتاب ومفكرين وصحفيين، وأساتذة جامعات وشعراء وأدباء ممثلين لثلاث تيارات فكرية أساسية هي:

١- التيار الإسلامي

٢- التيار الليبرالي

٣- التيار الماركسي

وقد اعتمد الباحث على المقابلة لتطبيق دليل دراسة الحالة.

ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة أن التحولات البنائية التي تعرض لها التكوين الاجتماعي الاقتصادي المصري خلال الفترة من ١٩٧٠ – ١٩٩٠ لم تكن فقط نتاجا للمتغيرات العالمية ولكن أيضاً يمكن تفسيرها في ضوء تفاعل الأبعاد العالمية والإقليمية والمحلية، وبلاشك انعكست كل هذه التحولات على المثقف الذي أصبح يعيش أزمة حقيقية خلال تلك الفترة التي اتسمت بالتنوع الشديد والتشوه، فقد كان المثقف نتاجا للتبعية على كافة أشكالها، وعلى الصعيد السياسي قامت الدولة والنظام السياسي في ظل التبعية بتدعيم التخلف وتكريس التبعية الثقافية والأيديولوجية للنظام العالمي باستخدام الإعلام كوسيط لتكريس هذه التبعية، مما أدى إلى اغتراب الثقافة عن الواقع وارتباطها بالخارج وأصبح المنتج الثقافي في معظمه لا يعكس الواقع المصري بكل مشكلاته وظروفه بقدر ما يرتبط بالخارج.

وفي ظل ظروف وواقع التشوه الثقافي الذي عانت منه الثقافة المصرية بعامة والمثقفون المصريون بخاصة، وفي ظل العلاقة القائمة بين النظام السياسي والمثقفين، والتي تتميز بالتناقض أحيانا والصراع أحيانا أخرى، فقد المثقف دوره، وانقسم المثقفون على أنفسهم ما بين مؤيد ومعارض، وغابت الديمقراطية.وغياب الديمقراطية أمرا اتفق عليه المثقفون جميعا، رغم اختلافهم حول مفهوم الديمقراطية، نتيجة لاختلاف اتجاهاتهم الفكرية والأيديولوجية

كما توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج بخصوص قضية الأصالة والمعاصرة فيما يتعلق بتصورات ورؤى المثقفين:

توصلت الدراسة إلى أن ثمة مواقف رئيسية ١- **موقف معاصر** يدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجا للعصر كله، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخيا كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل ٢ – **وموقف سلفي** يدعو إلى استعارة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل فترة الانحطاط ومحاولة تشييد نموذج عربي إسلامي يحاكي النموذج القديم في الوقت

الذي يقدم فيه حلوله الخاصة لمستجدات العصر. ٣ – **موقف توفيقي انتقائي** يدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين معا والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معاً. وتشير الدراسة إلى أن المثقفين المصريين بمختلف اتجاهاتهم إلى اتهم الفكرية يدعمون هذا الصراع بين الأصالة والمعاصرة، بحيث أصبح الصراع هو الشيء الثابت في حوارات المثقفين وليس الإبداع وساد التصور بأن الثقافة المصرية تتمحور حول الصراع بين هذه التيارات المتناقضة.

رابعاً: المثقف والخطاب المطروح

١ – مؤلفات عن تحليل الخطاب بوجه عام:

كريستوفر بطلر Christopher Butler: التفسير والتفكيك والأيديولوجية(١)

الفكرة الأساسية التي يناقشها المؤلف هي علاقة الأيديولوجية بالتفسير النقدي للنص. وفي ضوء هذه الفكرة يشرح " بطلر "* المناهج المختلفة الحديثة في تفسير النصوص من " بنيوية " إلى " تفكيكية " إلى " ماركسية " إلى " إنسانية ليبرالية ".

ينطلق " بطلر " من فكرته حول نسبية التفسير وارتباطه بأيديولوجية المفسر التي تحدد رؤية العالم، وتحدد أطر الدلالة التي يقرأ المفسر في ضوئها النص ويفهمه. كذلك يوضح أن المفسر حين ينقل تفسيره إلى القراء، فإنه يهدف بذلك – بصورة واعية أو لا واعية – إلى نقل وجهة نظره الأيديولوجية، وتدعيم رؤيته للعالم. وعلى هذا، فكل تفسير له هدف برجماطيقي في نهاية الأمر.

ويقسم "بطلر" النص إلى ثلاث مناطق: (١) الموضوع والأفكار المترابطة داخل النص. (٢) السياق أو الموقف الذي يعتبر بمثابة الإطار المرجعي الأول لإيجاد الدلالة (وهو ما يسميه النص المصاحب Co-text). (٣) ثم السياق التاريخي للنص (الذي يسميه Context). وهذا السياق التاريخي هو الإطار المرجعي الثاني لإيجاد الدلالة وتحديد المعاني.

---

(1) Christopher Butter: " Interpretation , Deconstruction and Ideology " , Clarinton Pess , Oxford ,1984 ,pp.95:120.

الدراسة المترجمة هي ثلاثة فصول من كتاب "Interpretation , Deconstruction and Ideology" نقلا عن:
بيتر بروك، تيري إيجلتون، سو. إلين كيس وآخرون: " التفسير والتفكيك والأيديولوجية "، ترجمة: نهاد صليحة، الهيئة المصرية العامة،القاهرة، ٢٠٠٠.

* يعمل " كريستوفر بطلر " أستاذا للأدب الإنجليزي بجامعة أكسفورد ويصف موقفه الفكري بأنه ليبرالي – راديكالي.

ويفرق "بطلر" في التفسير بين ركنين: (١) أطر الافتراضات والأفكار التي تشكل رؤية القارئ للعالم، والتي يفهم من خلالها النص؛ وهو ما يسميه بخلفية المعلومات الأساسية (Frame or Background).

(٢) استخدام هذه المعلومات الأساسية استخداما واعيا ؛ وهو ما يسميه بمشروع الفهم والتفسير ((Schemata ومعنى هذا أنه يفرق بين إطار التفسير اللاواعي، وخطة التفسير الواعية.

ويؤكد المؤلف أن جميع النصوص الأدبية تكتسب معانيها ودلالاتها في إطار علاقة متبادلة مع أطر التفسير المختلفة وخططه لدى القراء والمفسرين المختلفين. وهو يصف أطر التفسير وخططه بأنها النظائر العقلية والنفسية العلوية للنظم الإشارية الاجتماعية، أو نظم المعاني والدلالات في ثقافة معينة.

ومن أهم ما ناقشه (بطلر) أيضا مبدأ النسبية، وارتباط التفسير بعدد من الفرضيات والمعايير السائدة في جماعة ما. ومعنى هذا أن التفسير يعتمد على أطر الدلالة السائدة في مجتمع ما، في عصر ما، ويرتبط – من ثم – بأيديولوجية هذا المجتمع ويخاطبها. ويرصد ظاهرة عامة في معظم مناهج النقد الحديثة(وبخاصة في المنهج التفكيكي الذي أرسى دعائمه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا)، وهي ظاهرة تناول اللغة بقدر كبير من التشكك بوصفها أبعد ما تكون عن التعبير الموضوعي الشفاف. وهو هنا يشير إلى الدلالات التأثيرية الأيديولوجية لها. وينسحب هذا التشكك أيضا على التفسير النصي نفسه، فالتفسير في الحقيقة لا يقدم تقريرا موضوعيا عن واقع موضوعي، بل استعارة تعبر عن رؤية معينة للعالم ولطبيعة الأشياء.

ويمثل هذا التيار التشككي ردة على التيار النقدي البنيوي.ويمثل تيار"ما بعد البنيوية Post. Structuralism" الردّة، حيث يشكك في انتظام واتساق النص وقوانينه، فالنص يمثل (تركيبة) لغوية تعارض نفسها من الداخل، وتعج بالكسور والشروخ والفجوات، على نحو يجعل النص قابلا لتفسيرات وتأويلات لانهائية.

ومن المهم أيضا أن نشير إلى التفرقة التي أقامها (بطلر) بين تحليل النص تحليلا شكليا، أي بوصفه بناء لغويا يقوم على التكرار والتنويع والتقاطع، وبين الجهد المبذول في فهم هذا البناء وتفسير دلالاته و " حقيقته السيكولوجية ". ويؤكد أن الأطر المعرفية والأيديولوجية، تتدخل إلى حد كبير في اختيار الأبنية اللغوية وفي تفسير دلالاتها. وينتهي من ذلك إلى تعريف الأبنية اللغوية في النص – التي يطلق عليها اسم الأنظمة الشفرية Codes– بأنها حقل دلالي Semantic Field ، يكتسب تفسيرا اجتماعيا أو عقائديا وفق النظم الحضارية السائدة في المجتمع، أو وفق رؤية المؤلف أو القارئ للعالم.

إن تفسيرات النص التي يقرأها " القارئ " تنبع من مواقف فكرية يطرحها " المفسر " منذ البداية ضمنا دون تبرير، فهو – أي القارئ – لا يقبل تفسيرا معينا للنص فحسب، بل يستوعب

أيضا موقف المفسر الفكري أو الأيديولوجي من النص ومن العالم. وربما كان هذا هو السبب في نشأة المدرسة التفكيكية، التي تقوم على التشكك في طبيعة التفسير وصدقه، وتحاول أن تثبت أن كل تفسير يمكن نقضه من داخله، بكشف أوجه التناقض فيه، وذلك بفحصه وتحليله من منظور ايديولوجي مخالف، وكذلك يمكن نقضه من داخل النص نفسه، بتقديم تفسير معارض له. ويقر (بطلر) بأن إحدى الوظائف المهمة للتفسير النقدي للنصوص هو تنبيهنا إلى طبيعتها الأيديولوجية.

أما في النقد الماركسي الصريح فيرى (بطلر) أن الماركسيين جميعاً، على اختلاف مذاهبهم تجمعهم فكرة رئيسة أساسية وهي أن " أية أيديولوجية سائدة في سياقنا التاريخي الحالي هي بالضرورة أيديولوجية برجوازية الطابع ". ويفسر الماركسي النص في ضوء ذلك، فمن وجهة نظره تفصح التوترات داخل النظام الرأسمالي عن نفسها حتما إذا تعرضنا لأي نص بالتفسير، حتى لو كان هذا يؤكد بثقة بالغة رؤية العالم البرجوازية. وعلى ذلك فإن تفسير النص له مهمتان:

أولاً: أن يثبت أن النص يعبر عن الأيديولوجية السائدة بطريقة أو بأخرى ضمنا أو صراحة.

ثانياً: أن يكشف كيف يؤدي ذلك إلى وجود تناقضات في النص، والتناقضات بدورها تكشف " الوعي الزائف " الذي يحاول النص إخفاءه، وينجح التفسير دائما في فضحه.

وفي التفسير يتم إنجاز المهمة الأولى ضمنا من خلال المهمة الثانية، أي أن كشف تناقضات النص في المهمة الثانية، يثبت ضمنا أن النص يعبر عن الأيديولوجية السائدة، وهي المهمة الأولى(١).

ويخلص " بطلر " إلى أن الطابع الماركسي للتفسيرات النصية يتبلور في الافتراض بأن أي معان خفية يكتشفها المفسر، ستعارض بالضرورة الأيديولوجية السائدة، أو البرجوازية، أو أيديولوجية الطبقة الحاكمة. ويتضح أن النظرة الماركسية في تطور الرأسمالية، وفي الصراع الطبقي، وهلم جرا، ستتعارض بالضرورة مع الأيديولوجية الصريحة، التي تعبر عنها النصوص الليبرالية في القرن التاسع عشر.

ومن الرؤى الهامة التي تناولت تحليل الخطاب وإشكالية نقل المفاهيم، الرؤية التي قدمها "**محمد صفار**"(٢). تظهر أعراض إشكالية نقل المفاهيم في مفهوم وعمليات تحليل الخطاب، ففي حين تتسم المفاهيم المنقولة بالمرونة والديناميكية في بيئتها الأصلية، حيث تخلق حقيقة التغير

---

(١) المفسر الماركسي لا يتناول النص بوصفه تعبيرا عن رؤية الكاتب للعالم، بل بوصفه تعبيرا عن إدراك الكاتب الضمني للفجوات والشروخ في رؤية العالم السائدة، هذا الإدراك الذي قد يكشف عن رؤية بديلة. وتمثل محاولة اكتشاف دلالات خفية في النصوص تتفق مع الأيديولوجية الماركسية، أهم عنصر في التفسير الماركسي للأدب. فالمفسر الماركسي يجد في روايات " تولستوي " مثلا تعبيرا عن الصراع بين رؤية العالم لدى الطبقة الأرستقراطية وطبقة ملاك الأراضي من ناحية، ورؤية العالم لدى طبقة ثورية تقدمية هي طبقة الفلاحين الروس من ناحية أخرى..

وهكذا يرى أو يثبت المفسر الماركسي كيف كان " تولستوي " واعيا بالتناقض الأساسي في حقبته التاريخية.

(٢) محمد صفار:" تحليل الخطاب وإشكالية نقل المفاهيم: رؤية مقترحة "، مج النهضة، المجلد السادس، العدد الرابع، أكتوبر ٢٠٠٥، ص ص ٩٩: ١١٠.

المفاهيمي الراسخة في ذهن المفكر الغربي وعيا بضرورة مراجعة وتعديل المفاهيم بشكل مستمر، تفقد تلك المفاهيم في البيئة الناقلة مرونتها وديناميكيتها، إذ يتم تصميم هذه المفاهيم بإضفاء سمات الإطلاق والقداسة التي تجعلها متجاوزة لأي سياق تاريخي، ومن ثم تسهم في المزيد من الجمود الفكري الذي كان السعي لاكتساب المفاهيم الجديدة يهدف إلى إذابته. وفي الدراسات العربية، لم يواكب اتساع نطاق استخدام المفهوم وذيوعه على الألسنة عمليات استيعاب حقيقي لأصوله النظرية، وإمكاناته التحليلية، بما يساهم في تعديل بنائه ووحدات تحليله بما يلاءم السياق الثقافي الناقل أو الحالة موضع الدراسة. وفقد المفهوم طاقاته التحليلية، بحيث صار عبئا وقيدا على من يحلل الخطاب.

لذا يسعى الباحث إلى تقديم محاولة لطريقة التعامل مع منهج أو مدخل تحليل الخطاب في السياق الثقافي ـــ الإسلامي. في البداية قدم تعريفا لمفهوم الخطاب وأطواره واتجاهاته. وأوضح كيف أن مفهوم الخطاب نشأ في مجالي اللغويات والسيموطيقا إلا أنه قفز للعديد من فروع ومجالات العلوم الإنسانية، إذ يُستخدم تحليل الخطاب في الأنثربولوجيا والتاريخ وعلم الاجتماع والتحليل النفسي ودراسات ما بعد الكولونيالية والعلوم السياسية العامة، مما جعل مفهوم الخطاب يشغل مكانا محوريا تتزايد أهميته في العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة.

وهناك عدة اتجاهات في تعريف الخطاب أبرزها: الاتجاه الوضعي، والاتجاه الواقعي، والاتجاه ما بعد البنيوي. ثم عرض المؤلف لنموذجه المقترح للتعامل مع مفهوم الخطاب وتحليله. ويتلخص هذا النموذج في جملة من الخطوات التي تم إجراؤها في إطار ما يسمى باعتبارات الملائمة أو اللياقة المنهجية على مفهوم تحليل الخطاب عند فوكو، باعتباره قدم إسهاما معتبرا من حيث استخدام تحليل الخطاب لدراسة النشأة التاريخية للعديد من المؤسسات الاجتماعية الأوروبية. وهذه الخطوات هي: أركيولوجية الأركيولوجية، تفكيك التفكيك، إعادة التوازن، استدعاء المؤلف، وأخيرا إعادة هيكلة بنية مفهوم الخطاب.

ومن الدراسات التي اهتمت بتحليل **نص الخطاب السياسي**،تأتي دراسة "**أميمة مصطفى**"(١) حول تعدد الجوانب والاتجاهات في إدراك مفهوم هوية مصر في كل من الخطاب السياسي الكاريزمي أو المؤسسي وخطاب النخبة المثقفة،وذلك في إطار محاولة للربط بين مفاهيم واتجاهات وأدوات أسلوب تحليل الخطاب أو النص في علم اللغة ومفهوم الهوية في علم السياسة، لتطويع أداة تحليلية تجمع بين العناصر اللغوية والعناصر غير اللغوية في تفسير وتحليل النص أو الخطاب السياسي.

وتفترض الدراسة أن هناك علاقة طردية بين اختفاء الزعامة الكاريزمية وطرح قضية

---

(١) أميمة مصطفى عبود أمين: " قضية الهوية في مصر في السبعينيات. دراسة في تحليل بعض نصوص الخطاب السياسي "، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٣.

الهوية في الخطاب السياسي في مصر. وأن هناك علاقة طردية بين أهمية دور الخطاب وتأكيد وجوده وقدرته على تحقيق تواصل مقبول وناجح بين المرسل والمتلقي وأولوية تأثير طرف منهم على الآخر. وتطرح الدراسة بعض التساؤلات: لماذا يتم طرح قضية الهوية في الخطاب الفكري وبشكل موسمي وليس بشكل دائم ؟ وما هي العلاقة بين اختفاء قيادة كاريزمية من على الساحة السياسية وعمليات المراجعة التاريخية الذاتية وما يُسفر عنها من مفاهيم ومبادئ وممارسات جديدة؟

فيما يتعلق بمنهجية الدراسة، تم استخدام أسلوب تحليل الخطاب السياسي، وخلصت الدراسة إلى نموذج يحاول رصد بعض ما يكمن في ثنايا الخطاب السياسي من مقاصد خفية غير مصرح بها، من خلال تقديم محاولة أولي لأداة تحليل أثر أفعال القول (الكلام) والبحث عن المسكوت عنه في النص. ومن الأدوات التحليلية الملائمة لأسلوب تحليل الخطاب السياسي التي استخدمتها الدراسة أداة تحليل الوثائق التاريخية من خلال تجميع الحقائق والمعلومات المتعلقة بمشكلة البحث. وأيضا أسلوب دراسة الحالة حيث تركز الدراسة على مصر في فترة السبعينيات "الحقبة الساداتية". وتنقسم العينة المختارة وفقا للتحقيب التاريخي المقترح وهي ثلاث مراحل، مرحلة أولى ١٩٧٠ ــ ١٩٧٣ ، مرحلة ثانية ١٩٧٤ ــ ١٩٧٦، مرحلة ثالثة ١٩٧٧ ــ ١٩٨١، إلى نوعين:

عينة ثابتة تضم أربعة خطابات هي: خطاب ذكرى وفاة عبد الناصر (٢٨ سبتمبر)، خطاب ذكرى ١٩٥٢ (٢٣ يوليو)، خطاب ذكرى حرب أكتوبر ١٩٧٣ (٦ أكتوبر)، خطاب ذكرى افتتاح دورتي مجلس الشعب والشورى. عينة متحركة يقتضي اللجوء إليها في حالة تضمنها عناصر جديدة ومهمة فيما يختص بقضية الهوية،وتكون في حدود أربعة خطابات على الأكثر كل سنة.

ناقشت الدراسة قضية الهوية وعرّفتها بأنها صياغة خطاب سياسي / فكري / اجتماعي، أي منظومة من المفاهيم والتصورات والمبادئ والقيم والمعتقدات الثابتة في إطار بعض التحولات المجتمعية، أي التفكير بواسطة ثقافة ما في ظل منظومة مرجعية تتشكل من المؤثرات الثقافية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية وتهدف لإعادة بناء الفكر السياسي منهجيا في ضوء تجاربه السابقة. وتعني الهوية أيضا إدراك الفرد لذاته أمام الآخرين في الجماعة، بمعنى كيف أقدم نفسي للآخرين وكيف يقدم الآخرون أنفسهم إلي ويتم طرح المسألة من خلال " الأنا " و"الآخر". أما الهوية الثقافية Cultural Identity فهي الذاكرة الجماعية التي توضح العلاقة بين الإنسان ومحيطه الثقافي وهي الصورة التي يكتسبها الفرد عن نفسه ردا على سؤال من أكون.

وعن تحليل الخطاب السياسي عرضت الدراسة بإسهاب منهجي مُفصّل،الاتجاهات المختلفة التي اهتمت بذلك وترى أنه من الضروري البحث عن قراءة أو تحليل جديد يتعدى حدود المنطلق البنيوي، ومن ثم انطلقت اتجاهات ما بعد البنيوية من قناعة شبه مطلقة بأن النص ليس متعلقا بنظام مسبق ولا بنية محددة تحديد تحليلا لشفرتها. وأصبحت قراءة النصوص وتحليلها هي تلك

القراءة التي تتمرد على الأطر المحددة والمسبقة باعتبارها قيودا تمنع القارئ أو المحلل من النظر إلى ذلك الكامن أو الخفي أو المسكوت عنه داخل النص والذي يمارس سلطة ولو رمزية على قراءتنا أو تحليلنا لذلك النص. وهكذا لم تعد القراءة تكتفي بامتثال القارئ لآليات النص، بل أن القراءة تهتم بالظاهر والباطن والحاضر والغائب وهو ما أسماه "جاك دريدا " بجدلية الباطن والظاهر. ولا يمكن أن ينفصل النص عن سياقه Context وهو بالمعنى الذي أشار إليه " دريدا " الوسط الذي يظهر فيه نص ما.

الخطاب السياسي وهو خطاب النخبة الحاكمة أو المثقفة ينطوي في ذاته على مصدر سلطة وقوة، وهو لا يستمد سلطته من خصائصه اللغوية فقط وإنما من الشروط الاجتماعية لإنتاج وإعادة إنتاج هذا الخطاب. وهو، أي الخطاب السياسي، قابل للتأويل وإنتاج المعنى، فالنص السياسي عالما تجري فيه أحداث وتتحرك فيه شخصيات وتتحاور وتنتظم بينها علاقات يحكمها منطق وقواعد وقوانين صريحة او ضمنية والقارئ أو المحلل يدخل لهذا العالم مستعينا بمخزونه المعرفي السابق.إذن هناك نصا يولد عددا من المؤولات Interpretants أو الدلالات Significances اللانهائية، من هنا يشارك القارئ في صنع النص بعيدا عن الذات وهذا ما يسميه " جرايس " Grice تعاون القارئ المثالي، بمعنى أن الكاتب أو المرسل يتخيل قارئا مثاليا مؤهلا لتأويل كلامه على الوجه الصحيح ويستقرىء مقاصده الضمنية وتحديد نظام قيمه وهويته الفكرية.

وحول تحليل النص الأدبي من منظور علم السياسة بمناهجه وأدواته المتعارف عليها نلتقي بدراسة "**عمار علي حسن** " حول " **النص والسلطة والمجتمع** "[1]. تنطلق الدراسة من افتراض أن النص الأدبي لا يولد من فراغ، وعلم السياسة يقف حتى الآن حائرا على أبواب "علم الأدب " يطرقها بين الفنية والأخرى، لكنه لم يقتحمها بقوة تتناسب مع الزخم الاجتماعي والسياسي الكامن في النصوص الأدبية، وذلك على العكس مما فعل علم الاجتماع، الذي جاهد واجتهد، من أجل بناء إطار معرفي ومنهجي لما يسمى " بعلم اجتماع الأدب ". وهذه الدراسة تحاول عبر " تحليل المضمون الكيفي " لبعض النصوص الروائية العربية، وعلى وجه التحديد الروايات السياسية منها، باعتبار الرواية هي أكثر الأشكال الأدبية قدرة على رصد الظواهر الاجتماعية، ومنها بالطبع الظواهر السياسية، التي تموج بها حياتنا المعاصرة.

لما كانت القيم السياسية تقع في قلب أي ثقافة فردية أو اجتماعية، من هنا فإن الأدب يعد مصدرا مهما لتكوين مختلف أنواع القيم، ولذا يصبح من المشروع علميا أن ينقب الباحثون في النصوص الأدبية عن قيم سياسية معينة. ولأن القيم، وكما هو الحال بالنسبة للأدب، لا تولد في فراغ إنما تُرشح من السياق الاجتماعي بتعقيداته وتداخلاته، فإن هذه الدراسة تنطلق من بناء

---

(١) عمار علي حسن: " النص والسلطة والمجتمع. القيم السياسية في الرواية العربية "، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ٢٠٠٢.

نظري هو بمثابة إجابة على عدة تساؤلات، في مقدمتها: هل يتأثر النص الروائي بالانتماء الطبقي والانحياز الأيديولوجي للأديب ؟ وهل يتأثر أيضا بنمط السلطة القائم والوضع الاقتصادي والقضايا المطروحة في المجتمع ؟ وتلك الإجابة تحيل على الفور إلى حزمة أخرى من الأسئلة حول القيم السياسية التي تنطوي عليها النصوص الروائية، فهل هي قيم إيجابية مثل الحرية والعدالة والمساواة والانتماء، أم قيم سلبية مثل الانفلات والإكراه والتفاوت والاغتراب ؟ وكيف عكست الرواية السياسية العربية في مضمونها وشكلها هذه القيم، وهذا على اعتبار أن الأدب انعكاس للواقع الاجتماعي.

إنطلق الباحث من إيمانه بأن النص الأدبي يستوجب معاملة خاصة حين يخضع لمناهج العلوم الإنسانية وإقتراباتها وأدواتها البحثية، واختار أداة تحليل المضمون الكيفي لتكون وسيلته الأساسية في التنقيب عن القيم السياسية في النص الروائي، ذلك لأن الرواية في حد ذاتها تُعد نوعا من الرصد الاجتماعي الكيفي، كما أن الطرق الكيفية تبدو هي الأنسب في دراسة النصوص الأدبية لأنها تحقق ما يصبو إليه نقاد الأدب في التكامل بين تفسير النص من خلال السياق الاجتماعي المحيط به، جنبا غلى جنب مع بنيته الداخلية. وبناء على هذه الأداة البحثية، وضع الباحث تعريفا إجرائيا للرواية السياسية بأنها " الرواية التي تحمل مضمونا سياسيا، أو يكون السياق العام الذي يحكم مسيرتها ذا طبيعة سياسية، دون أن تتخلى عن فنيتها أو أدبيتها". أما القيم التي اختارها لتكون محل البحث فهي العدالة والحرية والمساواة والانتماء ، ثم اختار عينة من الروايات العربية طبقا للمؤشرات التي نبعت من التعريف الإجرائي للرواية السياسية.

تطرق الباحث، في ثنايا دراسته لبعض القضايا الهامة مثل السياق الاجتماعي / السياسي للنص الأدبي، الأيديولوجيا والنص الأدبي،أثر القضايا الاجتماعية والسياسية على النص الأدبي، نمط السلطة القائم والنص الأدبي. كما تعرضت الدراسة لسلطة المثقف وعلاقته بالسلطة.

وقد أظهرت الدراسة كيف كانت قيم الحرية والعدالة والمساواة واضحة للعيان في النص الروائي، ومدى ما حظيت به هذه القيم من اهتمام لدى مختلف الفئات الاجتماعية العربية، ممثلة في الشخصيات الروائية، التي أظهرت وعيا ذا بال حيال تلك القيم.

أما فيما يتعلق **بالدين والسياسة في الخطاب العربي**، فسوف نجد دراسة "**محمد عوض الهزايمة**"(١). وتهدف دراسته إلى إبراز العلاقة القائمة بين الدين والسياسة في الخطاب الرسمي العربي، وبيان مدى الارتباط في العلاقة بينهما عبر محطات زمنية ذات أهمية، وبيان أثر هذا الارتباط على العلاقة القائمة بين جانبي هذا الخطاب.

وتنطلق الدراسة من فرضية أساسية هي أن هناك علاقة بين الدين والسياسة في الخطاب

---

(١) محمد عوض الهزايمة: " العلاقة بين الدين والسياسة في الخطاب العربي "، مج النهضة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، المجلد السادس، العدد الثاني، أبريل ٢٠٠٥، ص ص ١٠٣: ١٢٤.

العربي نشأت بنشأته ولا تزال، وأن العلاقة المتوازنة بين طرفي الخطاب ــ الدين والسياسة ــ هي التي تشكل خطابا سليما قادرا على تجاوز العثرات للنهوض بالأمة. وتتناول الدراسة العلاقة بين الدين والسياسة في الخطاب العربي، خلال أبرز العهود التي مرت بها الأمة العربية، والتي تتمثل في: العهد الجاهلي والعهد الإسلامي متمثلا في العهد النبوي والعهود الخلافية الإسلامية، خلافة العباس والعثمانيين، وعهد بروز القومية العربية والدولة القطرية العربية.

أما فيما يتعلق بالمنهجية، فقد استندت الدراسة على عدة مناهج هي المنهج التاريخي والمنهج الوظيفي والمنهج المقارن.

وجاءت نتائج الدراسة موافقة لصحة فرضيتها. ومن أهم ما توصلت إليه أن العلاقة التي تحكم طرفي الخطاب السياسي العربي ــ الدين والسياسة ــ علاقة متغيرة لا تثبت على حال، فتحكمها ظروف المرحلة بأنواعها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وأن تجاهل النخب السياسية في أي تنظيم سياسي لعقيدة شعوبها الدينية، يؤدي إلى سحب ثقة الشعب من القيادة. وأفضل علاقة ساقتها الحقب التاريخية بين جانبي الخطاب السياسي العربي ــ الدين والسياسة ــ هي العلاقة القائمة على التوازن بين السياسة والدين، وقد حال هذا دون هيمنة جانب على آخر، وكانت الأمة عندها في أبهى صورة لها.

٢ – *دراسات حول تحليل خطاب المثقف:*

تيموثي ميتشل: " تجربة الاعتقال في الخطاب الإسلاموي (قراءة في أيام من حياتي)"(١)

نظر " **تيموثي ميتشل** " إلى كتاب " أيام من حياتي " والذي نشرته مؤلفته " **زينب الغزالي** "، عام ١٩٧٧، بوصفه طرازا من المؤلفات أو شهادات الاعتقال الواجب تمحيصها في إطار دراسة حول المثقفين والمناضلين. لقد خضعت البلاد لفترات طويلة، للأحكام العرفية ولقانون الطواريء، وفي ظل مثل هذه الظروف، يصبح السجن (الاعتقال) جزءا لا يتجزأ من الحياة السياسية والثقافية لبلد ما، تتناول تجربته مؤلفات من طراز " أيام من حياتي ". يمكن قراءة هذه الشهادات، على أنها وصف لأشكال السلطة الحديثة.

غير أن مثل هذه الذكريات ليست مجرد شهادات عن تجارب سابقة، بل تشكل جزءا لا يتجزأ من خطاب سياسي.إنها نتاج مرحلة متعينة وتقرأ في سياق خاص بها. لقد صدر كتاب "أيام في حياتي" بعد مرور اثنتي عشر سنة على الأحداث التي يسرد وقائعها، وبعد مرور ست سنوات

---

(١) تيموثي ميتشل: " تجربة الاعتقال في الخطاب الإسلاموي (قراءة في كتاب أيام من حياتي لزينب الغزالي)"، في: "المثقف والمناضل في الإسلام "، إعداد: جيل كيبيل، ويان ريشار، ترجمة: بسام الحجر، بيروت، دار الساقي، طبعة أولى، ١٩٩٤، ص ص ١٧٥: ١٨٧.

على إطلاق سراح المؤلفة.

يرى " ميتشل هذا الكتاب كقراءة شخصية لآلية عمل السلطة السياسية في مرحلة متعينة، وفي بلد مثل مصر، غير أنه يستخدم هذه القراءة أيضا لتحليل بروز الخطاب الإسلاموي وتطوره ؛ ويحاول في هذا الإطار البرهنة على كيفية اكتساب هذا الخطاب مصداقيته وقوته من حيث هو نمط اعتراض على ممارسة السلطة السياسية.

إن هذا النوع من الكتابة يُنتج على نحو معقد، داخل سيرورات السلطة بالذات. وبالتالي، فإن هذا الخطاب، وعلى الرغم من الفظاعات التي يسرد وقائعها، لا يقدم نقدا جديا للآلية الحقيقية لعمل السلطة.

يبين " ميتشل " أولا، كيف تستخدم " الغزالي "،في "أيام من حياتي"،وصف المعتقل لتبرهن على فساد السلطة السياسية وعلى قوة الحجة الإسلاموية. ثم يعمد إلى تسليط الضوء على الصورة المجملة للسلطة السياسية كما يقترحها الكتاب. ثم يتوغل قدما في تحليل السلطة، فقصة الكتاب نفسه تبدو مثالا على الصلة القائمة بين إنتاج الخطاب الإسلاموي، وإنتاج الأزمات وأساليب القمع التي يصفها، ومن هنا يحاول أن يبين هذا التشابك الغريب بين هذا وذاك.

غني عن القول، في رأي ميتشل، إلى أي حد تبدو مثل هذه الصورة للسلطة ومواجهتها، تبسيطية وخادعة. ذلك أن العلاقة بين السلطة السياسية وخطاب المعارضة تنطوي على قدر من التعقيد حتما. وحتى لو كتب " أيام من حياتي " في صيغة شهادة ذاتية حول الاعتقال، وضعته ضحية هذا العسف بعد إطلاق سراحها، فإننا لا نستطيع القول إنه مجرد وصف للفظاعات التي اقترفتها السلطات، وإن هذا الوصف يصدر عن حيز يقع خارج نظام السلطة،ذلك أن الكتاب يقدم، دون قصد منه، مثالا يثير الاهتمام بالنحو الذي يمكن فيه لخطاب إسلاموي أن ينبثق بطريقة معقدة وغير أكيدة داخل السلطة نفسها،وهكذا، يسع مثل هذه المذكرات نفسها أن تظهر كم تسهم هذه الأساليب في الواقع، في إنتاج الخطاب السياسي للإسلام.[١]

تبدو الصلة بين نص " أيام من حياتي " والقوى السياسية التي يحاول وصفها، على قدر أكبر من التعقيد، وإن كان هذا المقدار من التعقيد لا يظهر واضحا من مقول النص. ولكي نتبين صلة النص بالقوى السياسية التي يُعني بوصفها، ينبغي أن نمحص السياق الذي أنتج النص فيه، والذي تندرج الكتابة نفسها فيه.

يقرر ميتشل أن السياق الذي يندرج فيه " أيام من حياتي " يبدو أكثر تعقيدا بكثير مما يتعرض له الكتاب، وعلى الرغم من أنه يتناول أحداثا جرت في الستينات، فإن أيام من حياتي ينتمي بوضوح إلى الخطاب الإسلاموي الجديد الذي نشأ في أواخر السبعينات وخلال الثمانينات.

---

(١) يلاحظ هنا ان ميتشل يحاول ان يفسر الأسباب التي تجعل من كتاب " أيام من حياتي " قاصرا عن إيضاح التشابك بين إنتاج الخطاب الإسلاموي وبين إنتاج الأزمات وأساليب القمع التي يصفها.

أما إذا انتقلنا إلى **تحليل خطاب المثقف الإيراني**، فنلتقي بدراسة " **يان ريشار** " (١).

يرى " ريشار" إن الوضع المأزوم الذي تشهده إيران منذ قيام الثورة الإسلامية يُشكل مرصدا ممتازا للظواهر الإيديولوجية لأوجه استعمال الخطاب في مجتمع يسعى وراء الانعتاق من التبعية، ومن هنا هدف في دراسته، وفق نهج القراءة المقارنة، إلى تحليل خطابين مختلفين في جمهورية إيران الإسلامية: الخطاب الديني والخطاب الفكري، باعتبارهما مظهرين متعارضين من مظاهر الإتصال بإيران. ويعكس المظهر الأول (الخطاب الديني) الخطبة العلنية والتي يسميها " ريشار " أداء الموعظة الحسنة أو الدعوية، أما المظهر الثاني (الخطاب الفكري)وهو أقل تأثرا بالدين في الظاهر، هو السجال الفكري.

ناقش " ريشار " أولا فكرة: **من يعتبر مثقفا في إيران ؟**

إن صاحب الخطاب، سواء كان رجل دين أم لا، يؤكد الرابط داخل العلاقة المثلثة بين الدولة والمجتمع والإيديولوجيا، الغرب أم الإسلام. والمثقف الإيراني سواء كان محافظا أم ثوريا،هو وحده القادر على إدراك التبعات.

إن العبارة الفارسية التي تؤدي معنى " مثقف " تشتمل على مرجعية ما لنزعة وضعية معادية للإكليروس، ووريثة فلسفة الأنوار: روشان فكر، أي حرفيا: " الذي يفكر على نحو مستنير "، في مقابل نزعة ظلامية ذات جذور أسطورية خرافية.

إذا ما استعدنا تمييز " غرامشي " بين المثقفين العضويين، الذين يخدمون إستراتيجية طبقتهم، والمثقفين التقليديين الذين ينتمون إلى بعد أشد نزوعا إلى التعاقبية وتحاول كل سلطة جديدة أن تستميله، فإن الوضع السائد في الجمهورية الإيرانية يبدو ملتبسا. فمن جهة، هناك العلماء الذين يترجحون بين الفئتين. ومن جهة ثانية، هناك قلة من المثقفين ممن شاركوا في الحركة الثورية بقيت على حماستها في تأييد النظام الجديد الذي يتجاهل الخطاب الفكري لصالح الخطاب الإكليركي.

وقد اتخذ "ريشار" مثالا لتحليله،سجال فلسفي بين مثقفين إيرانيين، لاينتميان إلى الإكليروس، وهما رضا دوري (Davari) وعبد الكريم سوروش (Soruch) ؛ وكلاهما من مدرسي الجامعة حملة "الدكتوراه" ويجاهران بمرجعيتهما الإسلامية، ويعتبرهما نظام الحكم ممثلين لتيار ثقافي شرعي، ويستخدمان الشكل الكتابي (كتباومقالات)، أو ذلك الشكل الأكاديمي للتعبير الشفاهي الذي يسمى " محاضرة "، وسيتضح لنا أن سجالهما يكتسي طابع الحدة ويعكس حالة من التنازعات الاجتماعية التي لم تجد حلا لها بعد.

---

(١) يار ريشار: " المثقفون والمثقفون الدينيون في جمهورية إيران الإسلامية "، في: " المثقف والمناضل في الإسلام "، ١٩٩٤، ص ص ٢٥: ٦١.

قبل أن يجري " ريشار " التقابل بين هذين النوعين من الخطابين، يلفت انتباهنا إلى ما هو مشترك بينهما. أولا، وفي الحالتين، يعلن أصحاب الخطاب الفكري أنهم أنهم ينطلقون من الإسلام وينهلون من مرجعيات ثقافية مشتركة. وفي كلتا الحالتين أيضا، يزعم المتناظرون لأنفسهم شرعية إطلاق حكم قيمة حول مسائل مركزية (سياسية أو فلسفية) ويقترحون على المجتمع خيارات أساسية. وأخيرا، وفي كلتا الحالتين أيضا يكون المتناظرون ممن تعرفهم أعدادا واسعة من الإيرانيين وممن تثير مداخلاتهم ردود فعل لا يستهان بها في أوساط الجمهور. فالأمر هنا، ليس مجرد سجال أكاديمي داخلي بين مختصين، بل هو خطاب إلى العامة بغية استقطاب القسط الأوفر من الرأي العام، وذلك عبر استخدام البلاغة أو التفكير المنطقي.

تنحصر الغاية من التحليل في تبيان حدود وظيفة مشتركة، لا يستأثر بها أي منهما، وإنما يدعي كل واحد منهم أنه يقوم بأعباء وظيفته كمثقف، بأفضل ما يقوم به الآخر أو على الضد مما يقوم به الآخر.

ويلفت " ريشار " انتباهنا على نحو خاص في الحالة الإيرانية، إلى هذا الصمت الذي لاذ به، بعد الانقلاب السياسي والإيديولوجي، المثقفون الذين كانت صلتهم بالغرب أو بالحداثة، من البديهيات التي لا يرقى إليها شك، مقابل صعود أولئك المثقفين الذين طالما اعتُبروا من نوع ""المتحجرات " الأثرية أكثر منهم صنَّاع الأفكار.

الخطاب الديني "الخطبة التقليدية": يرمز الخطيب إلى السلطة، والاستخدام السياسي للخطبة في إيران الحديثة.

يلعب الخطيب، في معظم الأحيان دور الوساطة بين السلطة السياسية والجماهير التقليدية. إنه عامل التطور السياسي المُرتجى في بلدان يرضخ فيها العلماء لنفوذ السلطة الحاكمة لاشك في أن تجاوز الإدانات القاطعة للغرب والأحكام الرنانة حول الأخلاق الإسلامية لا ينتج خطابا فكريا، أو على الأقل، بالمعنى الذي نعبر فيه في الغرب عن الفكر النقدي والبُعد المنهجي الذي يلزمه المثقفون حيال السلطة. نبقى هنا في إطار خطبة الجمعة، في خطاب نضالي مُنمذج، إلا أن عنصرين يبرزان في هذا المجال ويسهمان في الإيهام بأنه خطاب فكري: المحتوى الإخباري والمخيلة الخصبة اللذان يشرعان أمام السامع أبواب العالم في كل أبعاده.

وعلاوة على مضمون الخطبة ومرجعيتها الدائمة للسلطة المعترف بشرعيتها، من الطبيعي أن يكتسب تجمع المسلمين وتحلقهم حول الخطيب، دلالة سياسية.

الخطاب الفكري: القوة لا تستأثر بالغلبة المطلقة، خصوصا حين يكون الأمر متعلقا بالفكر والأفكار، والقادة الإيرانيون الجدد هم أيضا، على طريقتهم، مثقفون بلغوا غاياتهم وليسوا بمتغافلين بالكلية عن الفكر الاستدلالي (المنطقي) حين يقبل بأن يكون الإسلام مرجعه. هذا، ومن ناحية أخرى، إن إيران ليست بلدا مغلقا على نحو قاطع ويمكن عزله عن أي سجال إيديولوجي عبر

إسكات المناهضين. ذلك أن الأفكار الخارجية تفد إلى الداخل وتهز بقوة جمود المناضلين العقائدي.

وعلى الرغم من المحاذير التي يبديها المثقف الإيراني حيال تورطه في خطاب ديني، فإن الوضع يشهد منذ قيام الثورة، بروز فئة جديدة من منتجي الخطاب (أو منتجي القيم) الذين يدمجون المرجعية الإسلامية، وهي بالطبع جزء من مضمارهم الإيديولوجي، في خطاب ذي طابع "فكري" واضح تغلب فيه مرجعيات النسق المترجم.

يخلص " ريشار " في دراسته إلى أنه إثر قيام الثورة الإسلامية، زالت الهوة التي كانت تفصل بين المثقفين الذين " يفكرون باستنارة " ورجال الدين الذين يفكرون بتقليدية.ما عاد العالم هو نفسه عالم القرن التاسع عشر الذي طغت عليه أنوار الغرب، بل أصبح عالما يشهد تراجع الغرب، ويعي فيه الإسلام أهميته، ويظهر العالم الثالث، إجمالا، إلى الوجود.من ناحية ثانية، تبددت الهالة الاحتجاجية التي كانت تلازم رجال الدين: فقد أُدمج العلماء الإيرانيون الذين تمتعوا فيما مضى بهامش كبير من الاستقلالية حيال السلطة السياسية، في إطار هذه السلطة، ولو جزئيا.

يترافق التوزيع الجديد للأدوار وزوال نموذج المثقف الفكري أو المثقف الديني (رجل الدين)، ولو جزئياً، مع صعود فئة جديدة من المفكرين (غير المثقفين في مجالات العلوم الإنسانية أو الدينية)، هم المهندسون. ويبدو أحيانا أن خطاب هؤلاء المهندسين، وهو خطاب غير مؤهل فعليا لا إسلاميا ولا غربيا، على قدر من الهامشية، غير أن نشاطيتهم تفوق نشاطية رجال الدين والمثقفين. فبفضلهم، وعلى الضد من كافة التوقعات، استطاعت إيران، بعد عشر سنوات على قيام الثورة أن تتجنب الانهيار.

تعليق نقدى

لقد شهدنا في الدراسات المنهمرة حول المثقفين أو المفكرين ولعاً شديداً أشد مما ينبغي بتعريف المثقف أو المفكر، واهتماما أقل مما ينبغي برصد صورته الحقيقية، وبصمته الشخصية، ووظيفته، وهي في مجموعها تشكل " دم الحياة " نفسه لكل مثقف أو مفكر حقيقي. ولقد تأثر تمثيل الواقع الاجتماعي تأثيراً عميقاً، بل وتغيرت صورته تغيرا حاسما بسبب الظهور المفاجيء للمثقف الشاب الحديث، الذي يمثل " قوة " جديدة على مسرح الحياة. والواقع أننا لابد أن ننظر، بالفعل، إلى الحياة العامة في المجتمع الحديث باعتبارها رواية طويلة أو مسرحية حتى يتيسر لنا تفهم وإدراك ما يمثله المثقف أو المفكر وكيف يمثله: إنه لا يمثل فقط حركة اجتماعية باطنة أو هائلة، بل يمثل أيضا أسلوب حياة خاص، وهو أسلوب مزعج، كما يقوم بدور اجتماعي يتفرد به صاحبه تماما عن سواه. والحقيقة الأساسية هنا هي أن المثقف فرد يتمتع بموهبة خاصة تمكنه من حمل رسالة ما، أو تمثيل وجهة نظر ما، أو موقف ما، وتجسيد ذلك والإفصاح عنه إلى مجتمع ما

وتمثيل ذلك باسم هذا المجتمع. وهذا الدور له حد قاطع، أي فعال ومؤثر، ولا يمكن للمثقف أداؤه إلا إذا أحس بأنه شخص عليه أن يقوم علنا بطرح أسئلة محرجة، وأن يكون فردا يصعب على الحكومات أو الشركات أن تستقطبه، وأن يكون وجوده نفسه هو تمثيل الأشخاص والقضايا التي عادة ما يكون مصيرها النسيان أو التجاهل والإخفاء. وتتضمن رسالة المثقف الالتزام والمخاطرة في الوقت نفسه،وكذلك الجسارة والتعرض للضرر. ويقوم المثقف بعمله على أساس المباديء العامة العالمية، وهي أن جميع أفراد البشر من حقهم أن يتوقعوا معايير ومستويات سلوك لائقة مناسبة من حيث تحقيق الحرية والعدل من السلطات الدنيوية أو الأمم، وأن أي انتهاك لهذه المستويات والمعايير السلوكية، عن عمد أو دون قصد، لا يمكن السكوت عليه، بل لابد من إشهاره ومحاربته بشجاعة.

من الملاحظ في الدراسات والمؤلفات التي تناولت المثقفين، تعدد نماذج وأنماط المثقفين وفقا لمعايير ومحكات مختلفة، من الأمثلة التي توضح ذلك الأمر نذكر بعض هذه النماذج.

صنف "معن خليل عمر" المثقفين إلى: *المثقف المذيع، والمثقف الجماعة، والمثقف* المقوم، والمثقف الناقد، والمثقف المبدع(1). كما صنف " محمود عبد الفضيل " المثقفين في ضوء الدور الذي لعبه النفط في تعقيم المثقف العربي، وتحوله إلى الانكفاء التكنوقراطي وسعيه وراء الرزق والجاه في عصر توغل فيه الخاص على حساب العام وفقد المثقف دور الطليعي في الحياة العربية المعاصرة. وقد أوضح كيف تحول البترول الوقود والمادة القابلة للإشتعال إلى مادة لإطفاء جذور الاشتراكية والراديكالية في المنطقة العربية من خلال ما أفسدته قيم النفط وأمواله وما رسخته من ممارسات جديدة إرتزاقية واستهلاكية. والنماذج السلوكية للمثقفين التي قدمها هي:

المثقف المراوغ: وهو المثقف الزئبقي الذي يجيد فن إمساك العصا من الوسط، ويتبع مجموعة من القواعد الأصولية التي تحدد خط سيره، ومنها، لكل شيء ماله وما عليه، استخدام مصطلحات جديدة مراوغة.

المثقف الترزي: هو مثقف عصري دائما في خدمة السيد الجديد القابض على زمام الأمور.

المثقف المقاول: وهو مثقف مقاول أفكار، يجيد تجهيزالمشاريع البحثية بالشروط المناسبة. ويملك الكثير من مفاتيح الإغراء والترغيب والإفساد ويسعى لتكوين أجيال جديدة من الباحثين والمثقفين بمواصفات جديدة توائم جدول أعمال النظام العالمي الجديد، حتى وإن تناقضت مع الثوابت الوطنية والقومية.

المثقف الإجتراري: وهو المثقف الراكن إلى الكسل الفكري، محاولا إعادة إجترار النصوص

---

(١) أنظر تفصيليا في معن خليل العمر: "علم اجتماع المعرفة"، مطابع جامعة بغداد، ١٩٩٣
وكذلك أنظر تصنيف المثقفن في معن خليل العمر: "معجم علم الاجتماع المعاصر"، دار الشروق للنشر، عمان / الأردن، طبعة أولى، ٢٠٠٠، ص ص ٤١٥: ٤١٦.

والمقولات الجاهزة. إنه مثقفي يعيش أسير صياغات وقوالب جامدة من دون تجديد أو نقد أو تمحيص. إن مأزق المثقف الاجتراري يكمن في أنه مثقف يُسقط الماضي على المستقبل.

المثقف الانتحاري: في مقابل النماذج السابقة، آثر قليل من المثقفين اتخاذ موقف جاد بالانعزال الكامل عن الحياة اليومية وعن صخب المحافل والمنتديات الفكرية والانصراف إلى الجهد البحثي الأصيل الفردي. وقد وصل الموقف الاحتجاجي الرافض مداه لدى بعض المثقفين، بحياة انعزالية قاسية شبه انتحارية على المستوى المادي والمعنوي مثل جمال حمدان.

وينادي " عبد الفضيل " في النهاية بمثقف عربي جديد يسمى مثقف التحرر الشامل، ويطلق عليه *المثقف الكوني أو الكوكبي* (١).

بالإضافة إلى تلك الأنماط من المثقفين هناك أيضا " *المثقف بالسماع* "، وهو نموذج من المثقفين يظهر في ظل الانحطاط الثقافي والفكري، فعلى حين يلوذ المثقف الحقيقي بالصمت ويتلفح بعباءة العزلة وقد يلفه النسيان أو الإحباط أو الاكتئاب، يظهر نمط المثقف بالسماع الذي يعتمد على الالتقاط السمعي كمصدر لثقافته، إذ لا يجهد بصره وعقله في قراءة جادة ولكن يعتمد على بعض الصحف وبعض برامج الإذاعة المسموعة والمرئية. ثم يعيد إنتاج وإخراج ما التقطه بالسماع في شكل حديث معتمدا على ذكاءه الفطري والاجتماعي، والمهارات وخفة الروح. ومن هنا يكون الإخراج مختلفا من مثقف بالسماع إلى آخر. ويرجع انتشار هذا النموذج في الواقع الثقافي المصري إلى ظروف الجهل والتخلف والإحباط والانحطاط التي من شأنها توفير بيئة مناسبة لظهور وانتشار المثقف بالسماع(٢).

وأخيرا هناك " *المثقف الماركسي* " الذي قدمه " عبد الباسط عبد المعطي "، معرفا إياه بأنه مثقف له موقف ورؤية مستندة على فهمه الخاص للماركسية.ويرى أن إسهامات المثقف الماركسي المعاصر متنوعة شملت ممارسات فكرية وأدبية وعلمية وفلسفية وممارسات جماهيرية كانت أغلبها بين صفوف العمال والطلاب (٣).

فيما يتعلق بالدراسات التي تناولت قضية المثقف في علاقته بالتراث والمعاصرة، نجد أنها عكست إزدواجية العقل العربي والخطاب العربي. ففي دراسته حول المثقف العربي والتراث أخضع " جورج طرابيشي " الخطاب العربي المعاصر للتحليل مستخدما منهج التحليل النفسي. وقصد بالخطاب المعاصر ذلك الذي بدأ ينتج نفسه ويعيد إنتاجها منذ هزيمة ١٩٦٧ في محاولة للكشف عن سيرورة النكوص على صعيد ذلك الخطاب. طبق " طرابيشي " تحليله على حالة

---

(١) محمود عبد الفضيل: " المثقف العربي سعيا وراء الرزق والجاه "، في: "المثقف العربي همومه وعطاءه"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، ديسمبر ١٩٩٥.
(٢) علي فهمي: " المثقف بالسماع في مصر "، في: " الانتلجنسيا العربية " (مؤتمر)، مرجع سابق ذكره.
(٣) عبد الباسط عبد المعطي: " المثقف الماركسي في مصر "، في: الانتلجنسيا العربية، (مؤتمر) ، مرجع سابق ذكره.

تشخيصية لازدواجية العقل في كتابات " حسن حنفي "، حيث يرى أن " حنفي " لديه قدرة لا محدودة على مناقضة نفسه، فهو لا يضع قضية إلا لينفيها، ولا يبدي رأيا إلا ليقول عكسه، ومن ثم يُجمل " طرابيشي " تناقضات " حسن حنفي " في: تناقض في الموقف من النصوص، وتناقض في الموقف من الأشخاص. ثم يحلل الوظيفة النفسية لهذا التناقض، فكتابات " حسن حنفي " تضم لحظة إبداعية وهي اللحظة النقدية متمثلة في مشروعه " التراث والتجديد "، ولحظة عظامية وهي لحظة خواء وجدب متمثلة في كتاباته التي دبجها في تعظيم التراث والذات. واقتران النزعة النقدية بالنزعة التعظيمية، وهو اقتران الضد بالضد، حمى مشروعه من سلطة الرقابة العربية. ويعتقد "طرابيشي" أن بناء واقع هذائي بديل، بالتضاد مع الواقع الموضوعي على مشرحة النقد ينطوي على فائدة نفسية، إذ يفسح المجال الواسع لممارسة لعبة التناقض "رقصة المتناقضات " أي بالانتقال من قطب تجريح الذات إلى قطب تعظيم الذات. ومن ثم يصون الشخصية النفسية المهددة بالانشطار والفصام في ظل الوضعية التي يعانيها مثقفو العالم العربي. فالازدواج في المواقف هو البديل هنا عن الازدواج في الشخصية،ومن ثم فالازدواج في الموقف أهون شراً من الازدواج في الشخصية تماما مثلما يبقى العصاب أهون شرا من الذهان[1].

والواقع إن قضية المثقف والتراث، قضية قديمة معاصرة في آنٍ واحد، وترجع في جذورها إلى العلاقة بين الشرق والغرب، فالعلاقة بينهما فكرا وحضارة ومعتقدا وقيماً، خيط من أبرز الخيوط السارية في نسيج الثقافة العربية منذ رحلة رفاعة الطهطاوي إلى باريس إماما لأول بعثة تعليمية أوفدها محمد علي في ١٨٢٦، وذلك على مستوى الطرح الإبداعي والجدل الفكري.[2] أما في زمننا المعاصر فلنا أن نمعن في الرحلة الفكرية للمفكر الفيلسوف " زكي نجيب محمود "، والحق أن الرجل ظل مولعا بالتقسيم بين الشرق والغرب في غالبية كتاباته الفلسفية. وتظهر هذه الرؤية في كتابه " الشرق الفنان " حيث الشرق الروحاني مقابل الغرب المادي، الشرق الفنان في مواجهة الغرب الصناعي، بل أن ولعه بفكرة التقسيم تلك قد أثر فيه أثناء وضع سيرته الذاتية، فكتبها في قسمين أيضا: " قصة عقل " و " قصة نفس ". بدأ المفكر الكبير رحلته متجها نحو الغرب، يبدو ذلك في كتابه " شروق من الغرب" عام ١٩٥٢ وعبر عن رأيه قائلا في فصل عنوانه " شمال وجنوب ": " إنني في ساعات حلمي، حين أحلم لبلادي باليوم الذي أشتهيه لها، فإنني أصورها لنفسي وقد كتبنا من اليسار غلى اليمين كما يكتبون، وارتدينا من الثياب ما يرتدون، وأكلنا كما يأكلون، لنفكر كما يفكرون، وننظر للدنيا بمثل ما ينظرون ". ثم تأتي مرحلة

---

(١) جورج طرابيشي: " المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي "، رياض للنشر، طبعة أولى، فبراير ١٩٩١.

(٢) إذا أردنا استكشاف بعض أوجه العلاقة المعقدة بين الشرق والغرب على المستوى الفكري، سنجده يتمثل في كتابات طه حسين في " مستقبل الثقافة في مصر " ١٩٣٨، وتوفيق الحكيم في روايته " عصفور من الشرق ".. أنظر ذلك في: ماهر شفيق فريد: " دراسات نقدية "، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٦، ص ص ٨: ٩.

أخرى في حياته الفكرية اكتشف فيها أنه غير دارس للتراث جيدا، وبعد أن كتب سابقا " هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته "، يعود فيعكف عليه عكوف الفلاسفة بجدية ونهم ودراسة تحليلية وافية، أنتجت لنا خلاصة مرحلته في ثلاثة كتب مهمة هي على التوالي: "تجديد الفكر العربي "، و"المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري "، و"ثقافتنا في مواجهة العصر". وكان كتابه " مجتمع جديد أو الكارثة " يمثل الجسر الحي الواصل بين مرحلته السابقة التي تعيد النظر بجدية في قضايا التراث وتجديد الفكر العربي، وبين مرحلته الفكرية اللاحقة التي اهتمت بقضايا إجرائية وفكرية تخص "حركية " الثقافة والفكر العربي في العصر الراهن ومتغيراته، والتي كتب فيها " هموم المثقفين "و "هذا العصر وثقافته " وغيرهما.

وانتهى "زكي نجيب محمود" بتساؤله حول كيفية دمج التراث القديم في حياتنا المعاصرة، وكانت إجابته محاولة لحل "اللغز الأوديبي "الملقى على عاتق المثقف العربي المعاصر هي التجديد الشامل وتقليب التربة، بإعادة النظر في كل الموروثات والتراث بنظرة نقدية، لتنقيته من الأخطاء والخرافات وما يتعارض مع العلم الحديث، والإبقاء فقط على ما ينفع في البناء والنهضة.

ويؤيد هذا الرأي هشام شرابي في مؤلفه " النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين " حين أشار إلى ظاهرة " عبادة الماضي "، مؤكدا أن حل الأزمة الحضارية التي يعانيها المثقف العربي المعاصر يتمثل في استعادة الثقة بالنفس واتخاذ القرار بالدخول في مجرى التاريخ مرة ثانية من خلال عملية نقد حضاري شاملة[1].

---

(١) زكي نجيب محمود: " شروق من الغرب "، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ص ٢٢٣: ٢٢٤.
- زكي نجيب محمود: الشرق الفنان "، دار المدى للثقافة، ٢٠٠٧
- سعيد اللاوندي: " مثقفون في مهمة رسمية: جدل الذات والآخر في الفكر العربي المعاصر "، دار غيجي للنشر، طبعة أولى، ١٩٩٩، ص ص ١٢٤: ١٢٩
أنظر أيضا للمزيد حول آراء زكي نجيب محمود، وهشام شرابي في رجب البنا: " المصريون في المرآة "، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠٠، ص ٢٤: ٢٥، ص ص ٦٥: ٦٦

الفصل الثالث
المثقف المعاصر والخطاب :
مقولات نظرية

مقدمة:

في ضوء الهدف الرئيسي للدراسة الراهنة، وهو تحليل الخطاب السياسي للمثقف المصري المعاصر، تثار قضايا وإشكاليات – سياسية وثقافية – على وجه الخصوص، متعددة ومتشابكة ومتداخلة الأبعاد.

وانطلاقا من هذا.. تتعدد أيضا الآراء النظرية والمداخل الفكرية التي يتم في ضوئها مناقشة تلك القضايا والإشكاليات. ويُجمل هذا الجزء أهم المقولات والنظريات المفسرة.. وهي:

أولاً: المقولات النظرية المفسرة للمناخ الثقافي العالمي المعاصر (مقولات العولمة والحداثة وما بعد الحداثة) (Globalization - Modernism – Post. Modernism)

ثانياً: أفكار وآراء: – جان بول سارتر
– أنطونيو غرامشي
– بيير بورديو

ثالثاً: رؤية مدرسة فرانكفورت النقدية

رابعاً: مقولات علم الاجتماع المعرفي

خامساً: نظريات ومداخل تحليل الخطاب

النظرية هي محاولة لتفسير خبراتنا اليومية في الحياة .. والوظيفة الأساسية للنظرية متعلقة بتأويل كل ما نستطيع كشفه من الواقع ، فهي وسيلتنا لإقامة المعرفة عن العالم الاجتماعي"

إيان كريب([1])

أولاً: المقولات النظرية المفسرة للمناخ الثقافي العالمي المعاصر

(مقولات العولمة والحداثة وما بعد الحداثة)

(Globalization - Modernism – Post. Modernism)

تُناقش قضايا الدراسة وإشكالاتها في المرحلة الزمنية المعاصرة، لذا.. وجب أن نعرض لأهم المقولات والأطر النظرية المفسرة والتي تشكل المناخ الثقافي العالمي المعاصر. لا شك أن العالم يمر بمرحلة تطور حاسمة في تاريخه. ولا يرد ذلك فقط إلى التغيرات العميقة التي لحقت ببنية النظام الدولي بعد سقوط النظام الثنائي القطبية. ولا يرجع التغير كذلك إلى هبوب موجات العولمة بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية فحسب. وإنما تعود الأهمية القصوى للتغير في أنه يرد إلى عاملين أساسيين:

الأول: الانتقال إلى نمط اجتماعي جديد هو " مجتمع المعلومات الكوني ".

الثاني: الانتقال إلى نموذج حضاري جديد هو " نموذج ما بعد الحداثة "(٢).

هناك إجماع بين الباحثين على أن المناخ الثقافي في القرن الحادي والعشرين سيختلف اختلافا جوهريا عما هو سائد في نهاية القرن العشرين.

وإذا كان من المتفق عليه أن الجديد لابد له أن يتخلق من رحم القديم، فإننا نجد مصداقا لهذه القاعدة بزوغ تيارات سياسية وثقافية واقتصادية جديدة في العقود الأخيرة.

فمن الناحية السياسية برزت الموجة الثالثة من موجات الديمقراطية، كما أطلق عليها عالم السياسة الأمريكي (صامويل هنتنجتون) وتعني الموجة الثالثة انحسار دائرة النظم السياسية الشمولية والسلطوية، وتزايد معدلات تحول النظم السياسية إلى الديمقراطية فيما أطلق عليه (عولمة الديمقراطية). ومن الناحية الثقافية، فنحن نحيا بالفعل عصر العولمة الثقافية التي تهدف إلى صياغة ثقافة كونية تسعى إلى توحيد المعايير والقيم التي تحكم السلوك الإنساني في بلاد العالم المختلفة(٣).

ونستطيع أن نقول بأن هناك ثلاث ثورات متزامنة ومترابطة تحدث في الوقت الراهن.

---

(١) إيان كريب : " النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرمس" ، ترجمة : محمد حسين علوم ، عالم المعرفة ،الكويت ، عدد ٢٢٤ .

(٢) السيد يسين: " العالمية والعولمة "، نهضة مصر للنشر، القاهرة، طبعة ثانية، فبراير ٢٠٠١، ص ٢٦

(٣) السيد يسين: " المعلوماتية وحضارة العولمة. رؤية عربية نقدية "، نهضة مصر، يناير، ٢٠٠١، ص٢٧٢

الثورة السياسية، وتعني الانتقال من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، والثورة القيمية وتعني الانتقال من القيم المادية إلى قيم ما بعد المادية، والثورة المعرفية وهي تتركز في الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة(١).

يطرح الظرف الكوني الآني على أدبيات الفكر العربي المعاصر في ديناميته التاريخية إشكالية مزدوجة تجاه قضية الحداثة تتمثل في التساؤل التالي:

كيف يمكن لأي دولة في العالم – في إطار المسار المتصاعد للعولمة – أن تقدم مشروعها الحداثي دون أن يتناقض ذلك مع نموذج الحداثة المسيطر عالمياً ؟ والواقع يخبرنا أن الساحة الثقافية العربية المعاصرة تزدحم بآراء المثقفين حول "العولمة" و"الحداثة" و"ما بعد الحداثة" بل أن جزءا رئيسا من إشكالية الخطاب الثقافي المعاصر يرجع بالأساس إلى الاختلاف حول المعنى المحدد والدقيق لمثل تلك المفاهيم والمصطلحات التي تكتسب وجودا ملتبسا داخل نسيج الكتابات والحوار فتنقلب من أدوات مسعفة على الفهم إلى عناصر تشيع الخلط والتشويش، وتطبع ما وراء اللغات بالفضفضة والتقريبية والتعميم.

من ثم.. فان مفاهيم أو قضايا مثل "العولمة" و.. "الحداثة" و.. "ما بعد الحداثة"، قد تقتصر مدلولاتها على المعاني المتداولة، بل تتعدى ذلك إلى الحمولات الإبستمولوجية الكامنة وراءها، التي قد يضيء تحليلها جوانب مركزية في الخطاب المستعمل لها. وكل تحليل للغات الخطاب ومفاهيمه يفضي إلى استجلاء خلفيته الإبستمولوجية والى تمييز حدوده .(٢)

على المستوى المفاهيمي

فيما يتعلق بالعولمة.. فإن هناك الكثير من المناظرات والمناقشات حول المعنى والدلالة الدقيقة لهذا المفهوم (٣). لم تعد الكلمة بالمفهوم المتداول الآن بعد سقوط نظام القطبين واندثار العالم الثالث منسوبة إلى كلمة(Globe)..إلى كوكب الأرض. وتعرب بكلمة كوكبة(Globalization) وتستعمل كلمة (Global) بمعنى عالمي. وتصبح العولمة كعملية هي ترجمة لكلمة (Globality) وهي العملية التي تملك آليات التطبيق أي تحويل العالم إلى شكل موحد يلغي الحدود بين الدول و الأمم (٤). فهناك إذن التباس في المصطلح الانجليزي ذاته،ثم في ترجمته

---

(١) السيد يسين: " العالمية والعولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ٣٣

(٢) محمد برادة: " اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة "، مج فصول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ع ٦٨، شتاء – ربيع ٢٠٠٦، ص ص ١٣٢: ١٣٣

(3) Pip Jones: "Introducing Social Theory ", polity press, first published, 2003, p156.

(٤) .أحمد مجدي حجازي: " إشكاليات الثقافة والمثقف في عصر العولمة"،دار قباء الحديثة،القاهرة،٢٠٠٨،ص ٢٢
وتفترض نظرية العولمة أيضا ظهور نظام ثقافي عالمي، انطلاقا من أن الثقافة العالمية تجلب من قبل تشكيلة التطورات الاجتماعية والثقافية...أنظر ذلك في:

Gordon Marshall: "The Concise Oxford Dictionary of Sociology," Oxford University Press, New York, First Published, 1994, p202.

إلى العربية.إن مصطلحات العولمة قلقة حتى الآن وتحتاج إلى بعض الوقت حتى تستقر، فحديث العولمة حقا معضلة إن لم يكن إشكالية لكثرة ما تتضارب فيه الآراء وتتعارض وتتشعب(١).

ويمكن القول أن للعولمة تاريخا قديما، وبالتالي فهي ليست نتاج العقود الماضية التي ازدهر فيها المفهوم وذاع وانتشر، ولكن الواقع يدلنا أن المجتمعات عبر تاريخها قد عرفت صورا لما يسمى بالعولمة. فكل حضارة كان لها - بشكل أو بآخر - طموح عالمي. بل إن تاريخ العالم ما هو إلا تتابعات لصور صغيرة من العولمة Miniglobalization (٢).

أما فيما يتعلق بالحداثة "Modernism " فقد تأخر المفهوم إلى منتصف القرن التاسع عشر، وقد تردد بعض المفكرين الذين كتبوا في موضوع الحداثة، في اعتبارها مفهوما أو نظرية ذات قوانين محددة. يقول " جان بودريار " Baudrillard في هذا الصدد: " ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا، أو مفهوما تاريخيا بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض جميع الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية... ومع ذلك تظل الحداثة موضوعا غامضا يتضمن في دلالته، إجمالا، الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله.. إلى تبدل في الذهنية "(٣). وحين طرح الفليسوف الإيطالي " جياني فاتيمو " Gianni Vattima في كتابه " نهاية الحداثة " (The End of Modernity) عام، ١٩٨٨ مصطلح ما بعد الحداثة وقام بتفسيره من خلال تمحيص دلالة المقطع الأول من المصطلح أي " ما بعد " (post)، تطلب الأمر منه تعريف مفهوم مصطلح "الحداثة ". ويرى فاتيمو أن الحداثة (Modernity) هي حالة وتوجه فكرى يسيطر عليها فكرة رئيسية فحواها أن تاريخ تطور الفكر الإنساني يمثل عملية استنارة مطردة وأن الحداثة بهذا المعنى تتميز بخاصية الوعي بضرورة تجاوز تفاسير الماضي ومفاهيمه والسعي نحو استمرار هذا التجاوز في المستقبل(٤).

ربما يكون أول سؤال يطرح نفسه هنا هو: هل لدينا حقا نسخة عربية" للحداثة "Modernism" و" ما بعد الحداثة Post. Modernism "والسؤال يعني ضمنا وصراحة أن النسخة الأولى من الحداثة نسخة غربية في المقام الأول. ولا يمارىء حداثيا عربيا في ذلك، فالحداثة لم تطرح في الثقافة العربية المعاصرة إلا ضمن إشكالية خاصة بها. فهي لم تكن صورة عن الحداثة الغربية، بل كانت محاولة عربية لصياغة حداثة داخل مبنى ثقافي له خصوصياته التاريخية،

---

(١) حسام الخطيب: " العالمية والعولمة من منظور مقارني "، عالم الفكر، الكويت، مجلد ٣٤، يوليو - سبتمبر، ٢٠٠٥، ص ص ٧: ٨

(٢) أحمد زايد: " تناقضات الحداثة في مصر "، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ٢٠٠٦، ص ١٦

(٣) محمد برادة: " اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة "، سابق ذكره، ص ١٣٣

(٤) نك كاي: " مابعد الحداثية والفنون الأدائية "، ترجمة: نهاد صليحة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ج حول فكرة الحداثة مقابل ما بعد الحداثة.. Modernism Versus Postmodernism يدور الجدل حول طبيعة المعرفة بين الحداثيين وما بعد الحداثيين وينعكس ذلك في منظوراتهم نحو طبيعة الحرية. أنظر تفصيلياً في:
Pip Jones: " Introducing Social Theory ",op.cit, p162

فجاءت الحداثة العربية حداثة نهضوية. إنها إطار التكسر الثقافي – الاجتماعي – السياسي، ومحاولة تجاوز هذا التكسر بالذهاب إلى الأمام.. الحداثة العربية هي محاولة بحث عن شرعية المستقبل، بعد أن فقد الماضي شرعيته التاريخية في عالم توحده الرأسمالية الغربية بالقوة، ويهيمن عليه الغرب، وتنفى فيه الأطراف إلى الذاكرة التاريخية(١).

من هنا يصبح الحديث عن حداثة عربية مشروط تاريخيا بوجود سابق للحداثة الغربية، واستبعاد فكرة المقايسة بين الحداثتين لا يعني استقلال تجربة العصرية وامتداداتها التنظيرية لمفهوم الحداثة في العالم العربي عن تأثيرات الغرب ووجود بصماته(٢).

وفيما يشير علي حرب إلى ضرورة النقد إذا أردنا أن نكون بالفعل حداثيين،حيث يدعو إلى الفكر المفتوح الذي يخضع للنقد شبكة المفاهيم المستخدمة في خطاب النخبة المثقفة سواء فيما يتعلق بالعولمة أو الحداثة (٣).. فإننا إزاء هذه الدعوة نتساءل: هل يستمر نقد الحداثة في اتجاه مواز لنقد العولمة في الفكر العربي المعاصر وخطابه على اعتبار أن هناك علاقات جدلية بين المفهومين؟ أم أن هناك فروق وتباينات؟؟

أي: هل تشكل العولمة إحدى حالات الحداثة أم أن الحداثة تسبق حالة العولمة؟

يؤكد "جيدنز" أن الحداثة هي الفكرة الأساسية التي تقوم عليها التأملات الخاصة بالعولمة في علم الاجتماع. بالإضافة إلى أننا نجد العولمة في العديد من المفاهيم الشائعة ملازمة للحداثة، بحيث أن ما يسمى الآن بالعولمة ما هو إلا صورة معاصرة لعولمة الحداثة(٤).

وفي اتجاه مغاير تماما لهذه الرؤية يقول محمود أمين العالم: " إن الغريب المناقض لكل أدبيات الفكر السياسي والفلسفي الحديث هو جعل العولمة مرادفة للحداثة، ولهذا يضفون على العولمة كل القيم الجليلة للحداثة مثل الديمقراطية، التقدمية، العقلانية، والعلمانية التي صاحبت النشأة الأولى للرأسمالية والتي أخذت تتهمش وتنغيض مع هذه المرحلة الاحتكارية من الرأسمالية المعولمة، وتسود فيها قيمة أخرى متوافقة معها ومعبرة عنها أيديولوجيا هي.. ما بعد الحداثة ".

وبالطبع ليست الحداثة هي العولمة وكذلك ليس العكس، فالحداثة كمفهوم فلسفي

---

(١) عبد العزيز حمودة: " المرايا المحدبة من البنيوية الى التفكيك "، عالم المعرفة، الكويت، ع ٢٣٢، ابريل ١٩٩٨، ص ص ٢٦: ٢٧.

(٢) محمد برادة: سابق ذكره، ص ص ١٣٢: ١٣٣

(٣) علي حرب: " صدمة العولمة في خطاب النخبة حول الهوية "، ورقة مقدمة في: العولمة وقضايا الهوية الثقافية (مؤتمر)،المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (عقد المؤتمر في مكتبة القاهرة الكبرى في ١٢ – ١٦ أبريل ١٩٩٨)، ص٢٣

(٤) أحمد زايد: " تناقضات الحداثة في مصر "، مرجع سابق ذكره ، ص ١٦

نظرا للغموض الملتبث بمفهوم العولمة في الخطاب الثقافي العربي وما يحيط بهذا الخطاب من مشكلات في تلفيه للمعطيات الفكرية للحداثة فقد استخدم " زايد " مفهوم " عولمة الحداثة " بديلا لمفهوم العولمة كاشفا عن العلاقة بين آليتين من آليات عولمة الحداثة وهما التكامل والتفكك وآثارهما على الثقافات.

وسوسيولوجي له ظروفه التاريخية والمجتمعية ومتفق على كثير من أبعاده والنقاط الأساسية حول مضمونه، فالحداثة تيار فكري له عمق أيديولوجي(١)، بينما العولمة ليست نظرية علمية ذات خطوات منهجية ولا باءا فلسفيا، وإنما هي ظاهرة لها آلياتها.

وبالتالي... يكون الفارق بينهما كبيرا من حيث طبيعة كلا منهما ومن حيث الظروف التاريخية والمجتمعية المختلفة لكلا منهما، وعلى ذلك فالعولمة تعد مرحلة لاحقة للحداثة وليست تطورية لها(٢).

الصراعات الفكرية بين العولمة و الحداثة وما بعد الحداثة

(بزوغ النموذج الحضاري الجديد " الغطاء الفكري للعولمة ")

Post. Modernity

والآن.. لنا أن نتساءل: هل تعد مرحلة ما بعد الحداثة أكثر حداثة من الحداثة ذاتها؟ وهل هي مناقضة للحداثة أم تعد استكمالا منطقيا لها؟ (٣)

يمكن اعتبار ثنائية "حداثة ما بعد الحداثة " من الثنائيات الفلسفية التي أثارت نقاشات فلسفية كبيرة في الخطاب الفلسفي المعاصر، حيث طرح سؤال إشكالي: " هل ما بعد الحداثة هي امتداد لخطاب الحداثة أم انفصال عنها "؟(٤) لقد بادر البعض بإعلان موت التاريخ أو نهاية مرحلة الحداثة مؤكدين مرحلة جديدة أطلق عليها مرحلة ما بعد الحداثة Post. Modernism وحاول المفكرون طرح نهاية مرحلة الحداثة في الزمان والمكان وأعلنوا نهاية "مشروع الحداثة"(٥).

(١) أنظر تفصيليا حول الجذور الفلسفية للحداثة في نسختها الأصلية في: عبد العزيز حمودة: " المرايا المحدبة من البنيوية الى التفكيك "، مرجع سابق، ص ٦٥:١٧

وانظر ايضا حول مفهوم الحداثة ونقدها في: سامي خشبة: " نقد الثقافة "، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٤. وفيه يعرض المؤلف لرأي أنطوني جيدنز في كتابه " الحداثة والهوية الذاتية " حيث يرى أن للحداثة ميلا اصيلا إلى الانتشار في العالم، فهي مرحلة لابد أن تدخلها كل ثقافات العالم. أما مارشال بيرمان في كتابه " تجربة الحداثة: كل ما هو صلب يذوب في الهواء " فيرى ان الحداثة تعني الوعد بكل من المغامرة والنمو والبهجة والقوة وتحول الذات والعالم، كما تهدد بتدمير كل ما نملكه وكل ما نكونه.كما عرض المؤلف لآراء أولريخ بيك ونظريته عن مجتمع المخاطرة في كتابه "مجتمع المخاطرة: نحو حداثة جديدة ". (ص ص ٦٥:٩٤)

(٢) محمد حسين أبو العلا: " ديكتاتورية العولمة. قراءة تحليلية في فكر المثقف "، مكتبة مدبولي، القاهرة،طبعة أولى، ٢٠٠٤ ص ص ٩٩: ١٠٠

(٣) أحمد عبدالحليم عطية:" مابعد الحداثة والتفكيك. مقالات فلسفية"، دار الثقافة العربية،القاهرة ٢٠٠٨: تشير " كارول نيكلسون " إلى أن أطروحة ما بعد الحداثة في الفلسفة تشمل عدداً من المقاربات النظرية مثل النزعة البنيوية والبراجماتية الجديدة، والأهم من هذا أنها تمثل حركة نقدية رافضة لأسس الحضارة الغربية الحديثة. (ص ٢٢: ٢٣).

(٤) محمد الأشهب: " الفلسفة والسياسة عند هابرماس. جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية "، منشورات دفاتر سياسية، طبعة أولى، ٢٠٠٦، ص ١٨٥.

(٥) أحمد مجدي حجازي: " علم اجتماع الأزمة. تحليل نقدي للنظرية الإجتماعية في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة "، دار قباء، ٢٠٠٠، ص ١٩٥: ١٩٦

وهناك دوائر فكرية وثقافية غربية متعددة تعتقد أن النموذج الحضاري الذي صاحبنا طوال القرن العشرين " نموذج الحداثة " – وهو المشروع الغربي الذي يقوم على العقلانية والفردية والوضعية في التفكير العلمي والاعتماد على العلم والتكنولوجيا – قد سقط نهائيا نتيجة قصوره في الوفاء بالحاجات الإنسانية واستبعاد القيم الروحية مما أدى إلى اغتراب الإنسان الحديث. وأن النموذج الحضاري الجديد الذي قام على أنقاضه هو" نموذج ما بعد الحداثة".

وإذا حاولنا إيجاز الصراعات الفكرية الحادة التي تدور حول الحداثة وما بعد الحداثة، سنجد أننا أمام ثلاثة تيارات متصارعة:

الأول: يقوده الفيلسوف الفرنسي " جان فرانسوا ليوتارد "Lyotard والذي يذهب، وخصوصا في كتابه " الظرف ما بعد الحداثي " إلى أن الحداثة الغربية التقليدية قد انتهت، وأننا نشهد اليوم ظهور ما بعد الحداثة.

الثاني: يقوده الفيلسوف الألماني " هابرماس "Habermas والذي – على عكس ليوتار – يؤكد أن الحداثة مشروع لم يكتمل(١).

الثالث: تيار توفيقي يقوده عالم الاجتماع الانجليزي " أنتوني جيدنز " والذي يرى ما بعد الحداثة باعتبارها صورة متطورة من الحداثة (٢).

إذا اقتربنا من هذا النموذج الحضاري الجديد الذي يحاول أن يتجاوز النموذج الحضاري للحداثة سنجده يمثل حركة فكرية وثقافية نقدية وإنسانية عامة تحاول تجاوز مرحلة الصرامة العلمية وترفض اليقين المطلق والحتمية التاريخية وتشكك في الإيمان المطلق بفكرة التقدم الإنساني، ويعرض هذا التيار باسم الخصوصية والنسبية وحق الاختلاف عن الأسس القيمية لأفكار الحداثة والتنوير واعتبار التاريخ نسقا مفتوحا لاحتمالات متعددة. كما أنه يسعى تحطيم سلطة الانساق الفكرية المغلقة وأمثلتها البارزة الماركسية والرأسمالية، وتبني فكرة الأنساق المفتوحة في الفكر بالقضاء على الثنائيات الشهيرة(٣).

كما يحبذ تيار ما بعد الحداثة التأليف الخلاق بين متغيرات ما كان يظن أنه يمكن الجمع بينها. ومن ثم ظهور ما يطلق عليه " النموذج التوفيقي العالمي " والذي تعد فكرة" الطريق الثالث" مثالا بارزا عليه.

ورغم تعدد وتشعب الرؤى والاتجاهات نحو تيار ما بعد الحداثة، إلا أن هناك إجماع على أن بؤرة اهتمام هذا التيار تتركز في الإشارة إلى وجود تناقضات جذرية بين طبيعة الخطاب

(١) اعتبر " هابرماس " أن الحداثة مشروع غير مكتمل ونصب نفسه في خانة المدافعين عن خطاب الحداثة، ووجه انتقادات عنيفة لممثلي فلسفة ما بعد الداثة خاصة في فرنسا، حيث أسماهم بالمحافظين الجدد. ويقصد هنا كل مـن " فوكـو "، " دريدا "، و" ليو تار ". أنظر في: " الفلسفة والسياسة عند هابرماس "، مرجع سابق ذكره.
(٢) السيد يسين: " العولمة والطريق الثالث "، سابق ذكره، ص ٧٧
(٣) محمد حسين أبو العلا: " ديكتاتورية العولمة "، سابق ذكره، ص ص ١٠٠: ١٠١

الثقافي المعاصر الذي تمثله ثقافة العولمة والممارسات التي يمثلها تزايد حركات المد القومي المرتبطة بالتراث والخصوصية الثقافية.

وهكذا نجد أن موضوع " ما بعد الحداثة " موضوع شديد الارتباك وهو ارتباك متعدد الوجوه، بدءا من المصطلح نفسه إلى قضاياه واتجاهاته. فالمصطلح حسبما يرى البعض يحتوي على عدوه الداخلي الحداثة ويتضمن نقطة الانطلاق والتجاوز. والحديث حول ما بعد الحداثة يأخذ موقفا متشعبا، بين من يتحمس لها ويدافع عنها ومن يتقبلها بوصفها حكم واقع وأيضا من يرفضها تماما ويتراوح الرفض بين تجاهل لها وكأنها غير موجودة، أو اعتبارها مجرد موضه عابرة مصيرها التلاشي والزوال(١).

من قراءة بعض أدبيات "ما بعد الحداثة" Post. Modernism والمناقشات الدائرة حولها من المنظور الاجتماعي، تبين لنا التضارب الواضح حول المعنى والمضامين الخاصة بهذا المصطلح(٢)

تساءل " هال فوستر " Hall Foster: "هل يوجد في الواقع ما يمكن أن نسميه ما بعد الحداثة "؟ (٣) وفي كتابها " ما بعد الحداثة " قدمت "مارجريت روز " Margaret Rose تحليلا نقديا للتيار الفكري المعاصر " ما بعد الحداثة "، أوضحت فيه الغموض والشك والتداخل التي تميز المفهوم(٤).

أما ديك هيبدايج Dick Hebdige فقد أفرد قسما خاصا لما بعد الحداثة في كتابه الصادر عام ١٩٨٨ مستهلا هذا القسم بقوله:"إن نجاح مصطلح ما بعد الحداثة... قد ولد مشاكل خاصة به"(٥) ومن الأفكار السائدة عن ما بعد الحداثة أنها حركة تتقبل مفهوم " كله ماشي " anything

---

(١) محمود العشيري: " الاتجاهات الأدبية والنقدية الحديثة "، دار ميريت، القاهرة، طبعة ثانية، ٢٠٠٣، ص ص ١٩٦: ١٩٨

يستخدم الناس مصطلح " مابعد الحداثة " بطرق وأساليب مختلفة ومتنوعة فاستحالت من جراء ذلك بدورها الى شيء بغير معنى، الذي أصبح يشتمل ويحتوي – كما يقول البعض – على كل شيء لكل الرجال والنساء. والبعض يؤكد أن مابعد الحداثة مثل التفكيك الى زوال، ونحن نتحرك داخل منطقة مابعد – بعد الحداثة. ومن الجدير بالذكر أنها تشير لدى بعض الآراء الى انتقال الثقافة الى طور جديد يجاوز ال Modernism

أنظر: أرثر أيزابرجر: " النقد الثقافي "ترجمة:وفاءإبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، ص ٦٢

(٢) أحمد مجدي حجازي: "علم اجتماع الأزمة " ،مرجع سابق ذكره ص ٢٠٥

(٣) أنظر في تساؤل هال فوستر " Hall Foster" في تقديمه لكتاب " ثقافة ما بعد الحداثة "

Foster ,H.," Postmodernism ; A preface " , In ; Postmodern culture , ed. Introduced by Hall Foster , London, Pluto press , 1983 ,p Vii

(٤) مارجريت روز: " ما بعد الحداثة. تحليل نقدي "، ترجمة: أحمد الشامي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٤٤، ص ص ١٣: ١١.هناك اختلافات شديدة – حسبما ترى روز – في استخدام المصطلح وترجع ذلك الى اختلاف فهم كل منهم لمفهوم (الحديث modern) ومعنى كلمة (post) في مصطلح Post. Modernism بالإضافة الى غياب محكات محددة للفصل بين ما هو حديث وما هو بعد حديث. ومن الجدير بالذكر أنه عندما تكتب كلمة Post. modernism بدون hyphen (–) فهذا يشير إلى أن مستخدمها ينتهج نهج ما بعد الحداثة التفكيكية (ص ١٧٠ – روز)

5. Dick Hebdige: " Hiding in the Light: on Image and Things " ,London and New York , 1988

في هذا الصدد يرى " ديك " أنه مع انتهاءعقد الثمانينات تتزايد صعوبة التحديد الدقيق للمعنى وراء مصطلح " ما بعد الحداثة، لأنه يتشخلف مناقشات مختلفة ويتجاوز الحدود ما بين فروع المعرفة المختلفة وتسعى أطراف مختلفة للإستشهاد

goes وترجع هذه الفكرة لعدة مصادر أساسية منها الهجوم الذي شنه الناقد الفرنسي "جان فرانسوا ليوتار " Lyotard على مفهوم آخر مختلف لما بعد الحداثة لا يمكن القول بأنه يصف بدقة أهداف هذه الحركة.(١) وقد استخدم "ليوتارد " نفسه كلمة " ما بعد الحداثي " ليصف الحالة الثقافية للمجتمعات المتطورة.(٢)

أما خطاب ما بعد الحداثة فهو تعبير عن أزمات متلاحقة واقعية عرفها أبناء المجتمع في العصر الحديث، وعلى رأسهم الطبقات البورجوازية والصفوات السياسية وعبر عنها المفكرون والمثقفون في خطاباتهم العلمية والثقافية.(٣) ويرى البعض أن زمن ما بعد الحديث هو زمن ""استحالة التحديد"، ويذهب "فردريك جيمسون" Fredric Jamesonإلى أن زماننا الآن هو بمثابة " نظام سبرنطيقي رأسمالي جديد يهدف إلى التحكم الكامل ". ويتبنى " هيبدايج " مفاهيم "بودريلار" عندما يعلق على ما بعد الحداثة قائلا: " ما بعد الحداثة هو الحداثة الخالية من الأحلام والآمال التي مكنت البشر من احتمال الحداثة " ويضيف: " إن ما بعد الحداثة هي حالة من فقدان المركزية ومن التشعب، نساق فيها من مكان إلى مكان عبر سلسلة متصلة من السطوح العاكسة كالمرايا المتقابلة "(٤). أما "جورج بالانديه" فيرى في ما بعد الحداثة مرحلة ترهل ونسيان وفوضى فهي مرحلة تخل ورفض كل شيء بدءا من الإيديولوجيات وانتهاء بالإنسان. وقد شبهها

بهذا المصطلح، واستخدامه للتعبير عن خضم من الأشياء والتوجهات والطواريء المتنافرة. (أنظر: مارجريت روز، مرجع سابق ص ١٣).

(١) من باب المفارقة أن عبارة " anything goes" تنطبق على موقف ليوتار النسبي، رغم أننا لو حللنا موقفه لوجدنا أشياء لا ينطبق عليها هذا المفهوم، خاصة عندما يتحدث عن أهداف ما بعد الحداثة وهي من وجهة نظره نقد خطاب الحداثة (مارجريت روز، ص ١٧٠)

Featherstone.,: “Pursuit of Postmodern: an Introduction”, in:” Theory ,culture&Society,” vol.5, No.2, 1988. pp195:215

يشير "مايك فيذرستون" إلى أن مفهوم ما بعد الحداثة ينطوي على مفاهيم غامضة، تتسم بالغموض الشديد والتنوع

(٢) جيمس وليامز: " ليوتار. نحو فلسفة ما بعد الحداثة "، ترجمة: إيمان عبد العزيز، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٣، ص ٤٧

يعتبر Lyotard الممثل الرئيسي لذروة الفكر ما بعد الحداثي المثير للجدل وقد وصلت فلسفته إلى جمهور أكاديمي عريض خارج فرنسا، من خلال تقريره عن المعرفة المسمى " بالوضع ما بعد الحداثي "، وموضوع هذه الدراسة هو وضع المعرفة في معظم الدول بالغة التطور وقد استخدم ليوتار الكلمة لوصف هذا الوضع. والكلمة شائعة الاستخدام في قارة أمريكا بين علماء الاجتماع والنقاد، غنها تشير إلى حالة الثقافة بعد التحولات التي غيرت قواعد اللعبة في العلم والأدب والفن منذ نهاية القرن التاسع عشر.وقد سعى الكثيرون لإثبات خطئه أو الحط من قدره، وذلك لأنه يدافع عن الاختلاف والانقسام ضد التوفيق (ص ١٠، ص ٤٧)

لقد حرك ليوتار مفهوم ما بعد الحداثة خارج الزمن التاريخي محررا الحداثة وما بعد الحداثة من السلطة الزمنية. وفي كتابه " الوضع ما بعد الحداثي " يطرح ليوتار رؤية جديرة بالاعتبار لوضع الثقافة والمثقف في عصر ما بعد الحداثة، حيث يفكر في المعلوماتية كإشكالية ،حين يهدد الوضع ما بعد الحداثي حرية المثقف. أنظر تلك الأفكار تفصيليا في:

- عطيات أبو السعود: " نيتشة وما بعد الحداثة " في فصول، ع٦٣، شتاء ٢٠٠٤، ص ٤٩
- شريف يونس: " حول كتاب جانفرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثي " ١٢ ديسمبر ٢٠٠٢ http://www.rezgar.com

(٣) أحمد مجدي حجازي: " علم اجتماع الأزمة "، سابق ذكره، ص ٢٠٥

(٤) مارجريت روز: " ما بعد الحداثة "، مرجع سابق ذكره، ص ١٤

بأنها ركام من الانهيارات.(١) وهو نفسه ما ذهب إليه "آلان تورين" حين وصف تأثير ما بعد الحداثة على مجمل الحياة الإنسانية ورآه: " نوع من التطور ذاتي التدمير ". إنها مرحلة يتحول بعدها الموجب إلى سالب ولا يبشر بأي أمل(٢).

لكن التساؤل الهام الآن: ما هو موقف الفكر العربي المعاصر ومثقفيه من تيار ما بعد الحداثة باعتباره الغطاء الفكري للعولمة؟

بينما يراه السيد يسين نموذجا يفتح الطريق أمام عالم المتغيرات المتعددة، التي توسع من إطار الحرية الإنسانية، وتزيد من مجال الاختيار خاصة تبنيه فكرة الأنساق الفكرية المفتوحة في الفكر، وقضاءه على الثنائيات، يرى رأي آخر أن ما بعد الحداثة هي الإطار المعرفي الكامن للنظام العالمي الجديد فهي رؤية تنكر المركز والمرجعية وترفض أن تعطي للتاريخ أي معنى وللإنسان أي قيمة أو مركزية وتسقط كل الأيديولوجيات (عصر ما بعد الأيديولوجيات) وتنكر التاريخ (عصر نهاية التاريخ) وتنكر الإنسان (عصر ما بعد الإنسان) فالعالم حسب هذه الرؤية يفتقر إلى المركز فكل الأمور مادية وكل الأمور متساوية ونسبية فهو عالم في حالة سيولة كاملة. وهكذا تؤيد بعض الآراء وتنقد آراء أخرى، وترى آراء ثالثة أن ما بعد الحداثة ليس مجرد اتجاه أدبي ونقدي بل هو إطار فكري عام وعولمة للاقتصاد والسياسة والثقافة.

هناك معركة فكرية تدور بين مؤيدي الحداثة و بين مؤيدي ما بعد الحداثة، فإذا كان تيار ما بعد الحداثة يكاد يكون تعبيرا أيديولوجيا عن هذه المرحلة من العولمة والرأسمالية، فإن الدفاع عن الحداثة والعلمانية والتاريخية في عصرنا – من وجهة نظر البعض – ليس ردة إلى البدايات الأولى لنشأة الرأسمالية وإنما يتضمن نقدا للعولمة الرأسمالية وجهد فكري لتجاوزها،على حين أن الدفاع عن ما بعد الحداثة يكاد يعد ردة فكرية إلى ما قبل الحداثة وليس تجاوزا له.(٣)

---

(١) جورج بالانديه: " الطريق إلى القرن الواحد والعشرين – التيه "، ترجمة: محمد حسن إبراهيم، وزارة الثقافة، دمشق (يذكر موقع النت أنت ما بعد الحداثة يعد مرحلة انتقائية بين الحداثة وما قبلها وأطلق عليها (حداثة التخيلات) قدم بالانديه في كتابه وصفا لمظاهر وتجليات المجتمع ما بعد الحداثي في حقوله العلمية والفكرية والصناعية والإقتصادية. "في وصف المجتمع ما بعد الحداثي" الأربعاء ١١ من نيسان ٢٠٠٧-٠٧-٢٨ http://www.annabaa.org

(٢) أحمد مجدي حجازي: " علم اجتماع الأزمة "،مرجع سابق ذكره، ص ٢٠٦

(٣) أعلن بعض المفكرون نهاية ها هذا المفهوم، خاصة عندما يتحدث عن أهداف ما بعد الحداثة وهي من وجهة نظره نقد خطاب الحداثة (مارجريت روز، ص ١٧٠)

- يعتبر " ليوتارد " Lyotard " مشروع الحداثة " الذي استند على آراء كانط وهيجل وماركس، في مقابل الإحتفاء بمولد فلسفة " ما بعد الحداثة "، والتي ارتبطت باسماء نيتشة وهيدجر، ثم دريدا و ليوتار، وغيرهم وأحدث ذلك إنقلابا فكريا واضحا. ويتجلى مصطلح ما بعد الحداثة كمفهوم مركب، متعدد الأوجه يتجلى في محاصرة وتخريب فرضيات الحداثة، وما ينبني عليها من مواقف ونتاج ثقافي. ومن هنا يرى البعض أن ما بعد الحداثة تعتبر مرحلة متأخرة من الحداثة وتحمل انفصالا مكانيا وزمانيا معها. إذن فقد نشأت ما بعد الحداثة في أحشاء الحداثة ذاتها لنقدها أو للتواصل معها والبحث عن بديل. وقد لخص هابرماس Hbermas التضارب بين تلك الإتجاهات قائلا: " إن مشروع الحداثة مشكلة عميقة ومبهمة في عصرنا الحالي ". أنظر تفصيلياً تلك الآراء في:
  - أحمد مجدي حجازي: "علم اجتماع الأزمة"،مرجع سابق ذكره، ص ص ١٩٦: ١٩٨
  - نك كاي: " ما بعد الحداثية والفنون الأدائية "، ترجمة: نهاد صليحة. ص ص (د)، (ه) من المقدمة

خلاصة:

هكذا يثير الواقع الثقافي والمعرفي العالمي كما من المصطلحات والمفاهيم والتيارات الفكرية والقضايا والتساؤلات الفلسفية المتشابكة في تواصل ديناميكي مستقبلي يشير إلى تصاعد مستوى الوعي الكوني، مما يحرك بالضرورة دوافع المثقف العربي نحو المشاركة النقدية لكل المفردات المطروحة في سياقه التاريخي وعلاقتها مع معطيات الواقع العربي لطرح إمكانية الإفادة منها على مستوى التراكم المعرفي وتنظير ومعالجة المشكلات هذا الواقع برؤية متجددة وتجنبا للقطيعة المعرفية مع الآخر الغربي.

نخلص من العرض السابق أن تياري الحداثة وما بعد الحداثة هما أهم التيارات الفكرية المتصدرة عالميا في أواخر القرن العشرين، رغم اختلاف أسباب النشأة وارتباط كلا منهما بأرضية المجتمعات الأوروبية والغربية في تحوراتها التاريخية بصفة عامة وبأزمة الإنسان الغربي بصفة خاصة.

وكان من المهم أن نناقش موقف المثقفين العرب من هذه النماذج الحضارية وخاصة أن البعض ينظر لما بعد الحداثة باعتباره الغطاء الفكري للعولمة والإطار الفكري المعبر عنها أيديولوجيا.

والفكر العربي ليست لديه اتجاهات غالبة نحو الحداثة وما بعد الحداثة ولكن تتعدد الاتجاهات في إطار الإيجاب والسلب والتوفيقية وهي نفس الاتجاهات التي حكمت موقفه من العولمة، وإن كانت العولمة تتطلب من المثقف العربي المعاصر نمطا خاصا من التفكير الإجرائي العملي الباحث عن أساليب ووسائل وتقنيات تجعله داخل المنظومة العولمية وليس المنحصر في حدود القضية النظرية[1].

- Habermas ,J: " legitimation crisis " , London , Heineman , 1976 ,pp 3:15

(١) محمد حسين أبو العلا: " ديكتاتورية العولمة "مرجع سابق ذكره، ص ص ١٠٢: ١٠٣

ثانياً: أفكار وآراء

- جان بول سارتر
- أنطونيو غرامشي
- بيير بورديو

تمهيد:

من أهم الأفكار النظرية التي تم توظيفها في الدراسة الراهنة لمناقشة وتحليل هوية المثقف ودوره وسمات خطابه الثقافي والسياسي... أفكار ثلاثة من كبار المفكرين الأوروبيين كان لكل منهم تأثيرا كبيرا على الثقافة العربية المعاصرة وعلى تصورات المثقفين العرب عموما والمصريين بشكل خاص، فيما يتعلق بهوية المثقف وعلاقة الثقافة بالسياسة وغيرها.

رغم اختلاف فكر "سارتر" عن "غرامشي" إلا أن كلاهما كان له تأثير هام على فكر المثقف المصري بين منتصف الخمسينيات ومنتصف الستينيات. أما "بيير بورديو" فهو من أبرز علماء الاجتماع الفرنسيين المعاصرين في الوقت الحالي.واجه فكر بورديو ومقولاته النظرية فيما قدمه عن المثقف تحت اسم (سوسيولوجيا المثقفين)، شبه مقاطعة من البعض يعزوها البعض إلى غموض أفكاره ويرجعها البعض الآخر إلى التصور الجرىء والمتمرد الذي قدمه للثقافة والمثقفين، وتصوره هذا عن وظيفة المثقف ودوره لم تشجع المثقفين على تبنيها إن لم تشجع على نكرانها والحط من أهميتها. إن المقولات التي قدمها ثلاثتهم للفكر المعاصر تعبر عن رؤى المثقف الواعي بقضايا العصر الراهن، ولذا.. فقد يكون من المفيد طرح هذه المقولات.

- <u>جان بول سارتر</u> **jean – Paul Charles Sartre ١٩٠٥ – ١٩٨٠**

نبذة: جسّد سارتر شخصية المثقف الكوني على أفضل وجه ممكن وبعده لم يتح لأي مثقف فرنسي أن يصل إلى مثل هذه المرتبة الرفيعة للمثقف، ولا يعادله في هذا المجال إلا فيكتور هوجو في القرن التاسع عشر أو فولتير في القرن الثامن عشر هذا بالإضافة إلى جاك روسو بطبيعة الحال(١). ومن بداية الستينيات عقب ترجمة عدد من أعماله إلى العربية بدأ سارتر يحظى باهتمام الأدباء والسياسيين العرب كمناصر لحرية الإنسان ومدافع عن حقه في الحياة الكريمة (٢).

ولكن قبل أن نعرض لأفكار سارتر نقدم في البداية نبذة مختصرة عن حياته وفلسفته الفكرية والحياتية :

هو فيلسوف وروائي ومؤلف مسرحي بدأ حياته العملية أستاذا، درس الفلسفة في ألمانيا خلال

---

(١) من هو المثقف

(٢) مئوية جان بول سارتر: الوجودي واليساري في حضن الصهيونية

الحرب العالمية الثانية، حين احتلت ألمانيا النازية فرنسا، انخرط سارتر في صفوف المقاومة الفرنسية السرية، بعد الحرب أصبح رائدا لمجموعة من المثقفين في فرنسا وقد أثرت فلسفته الوجودية على معظم أدباء تلك الفترة ومنح جائزة نوبل عام ١٩٦٤(١).

في الستينيات عمل سارتر على مجموعة ضخمة من أربعة أجزاء أسماها " أحمق العائلة "، وهي تتناول سيرة حياة الأديب الفرنسي " غوستاف فلوبير "، ومن خلالها عرض بعض أحدث آرائه الجديدة المتأثرة بالفكر الماركسي والفكر الفرويدي أيضا. وفقد بصره في نهاية عمره ثم مات بعد إصابته بمرض في الرئتين عام ١٩٨٠ (٢).

أفكاره وفلسفة الوجودية: يعتبر سارتر أبرز المتحدثين باسم الوجودية الفرنسية في الفلسفة والأدب والمسرح والرواية. والوجودية ليست في الأصل مذهبا، بل إنها تتمرد على المذهب، لأنه لا يمكن أن يكون ثمة مذهب للوجود، فالوجود، بما هو، حياة وليس موضوعا للتفكير(٣).

تبلورت أفكار سارتر الوجودية في رواياته الأولى "عصر العقل" و "الفرصة الأخيرة" وبعدة مسرحيات كان قد نشرها "كالذباب" و "الأيدي القذرة" لكن رؤيته الفلسفية للحياة والكون تجلت في كتابه " الوجود والعدم "، حيث رأى أن الوجود ذاتي الخلق والإنسان جزء من هذا الوجود مسؤول عن تحقيق حريته التي لا تتمثل في أن يفعل ما يريد بل في أن يريد ما يفعل(٤).

في مؤلفه عن مستقبل المثقفين في فرنسا تحدث "جيرار نواربيل" عن أصول المثقفين وعلاقتهم بالسلطة بعد الثورة الفرنسية وحتى اليوم ويرى المؤلف أن فرنسا شهدت ثلاثة أنواع من المثقفين عندئذ. فقد كان هناك أولاً المثقف الثوري وهو فيلسوف ينتمي إلى الأيدولوجيا الماركسية. وكان يناضل من أجل تقليص التفاوت الطبقي بين مختلف فئات المجتمع، ثم جاء بعده مثقف السلطة الذي كان يدعو إلى إجراء إصلاحات معتدلة وعدم الانخراط في الخط الثوري المتطرف الذي يؤدي إلى تدمير المجتمع في رأيه وإشعال الحرب الأهلية بين طبقاته. وأخيراً ظهر في فرنسا ما يمكن أن ندعوه بالمثقف الخصوصي أو المتواضع على طريقة "ميشيل فوكو" و"بيير بورديو". ثم يردف المؤلف قائلاً: على مدار القرن العشرين المنصرم راح هؤلاء الأنواع الثلاثة من المثقفين يتصارعون فيما بينهم دون هوادة. فمثقف السلطة "ريمون آرون" كان واقعاً في حرب

---

(١) جان بول سارتر: السيرة الذاتية (من ويكيبيديا الموسوعة الحرة) http://ar.wikipedia.org
للمريد حول سيرة سارتر الذاتية وحياته الخاصة انظر: " قصة حب سرية عاشتها "سيمون دي بوفوار " وبها تفاصيل حول علاقته بالكاتبة الفرنسية سيمون دي بوفوار شريكته في الحياة والكتابة وكانا معا يشكلان جزءا من السجالا الساخنة التي تمر بها العاصمة الفرنسية في النصف الأول من القرن العشرين في المجالات الفلسفية والاجتماعية والسياسية. ويرى البعض أن رفيقة حياته اليهودية سيمون دي بوفوار وكلود لاينزمان قد لعبا دورا مهما في انحرافه باتجاه الصهيونية وتبريره عدوان ١٩٦٧. www.alimbratur.com

(٢).غسان سوداني: " سارتر الوجود ضد اللاوجود ". www.rezgar.com

(٣) "جان بول سارتر". http://www josor.com

(٤). " جان بول سارتر: الوجودي واليساري ينتهي في أحضان الصهيونية ". www.tahawolat.com

إيديولوجية مكشوفة مع المثقف الثوري ذي التوجه الماركسي "جان بول سارتر". والمثقف الخصوصي "بيير بورديو" أو "ميشيل فوكو"، كان ينتقد بشدة كلا المثقفين السابقين ويدعو إلى تحديد جديد لدور المثقف يختلف عن "سارتر" و"آرون" في آن معاً.

ثم يتحدث المؤلف بعدئذ عن "جان بول سارتر" في الستينات من القرن الماضي. ويقول: لقد بلغ المثقف الثوري ذروته في تلك الفترة على يد "سارتر" ومعلوم أنه هو الذي اخترع مصطلح المثقف الملتزم تمييزا له عن المثقف البرجوازي أو مثقف السلطة وأصبح "سارتر" عندئذ منارة لكل المعذبين في الأرض كما يقول "فرانز فانون" أصبح يتدخل في القضايا العامة ويناضل من أجل تحرر الجزائر من نير الاستعمار الفرنسي أو ضد الحرب الأميركية على فيتنام..إلخ .يضاف إلى ذلك أن "سارتر" انخرط فعليا في العمل السياسي عندما وقع على بيان المئة وواحد وعشرين مثقفا فرنسيا من أجل جبهة التحرير الوطني الجزائرية. وقد خاطر بنفسه عندئذ وتعرض للملاحقة البوليسية، وبالتالي فالمثقف شخص يدفع ثمن مواقفه وليس فقط صاحب امتيازات وشهرة طويلة وعريضة والكلمات لها ثمن غال أحيانا،فكثيرا ما عرض سارتر نفسه للإزعاجات بسبب مقال نشره أو كتاب ألفه .

وبعد ثورة مايو الطلابية والعمالية الشهيرة عام ١٩٦٨ نشر كتابا بعنوان مرافعة عن المثقفين وفيه يقول بما معناه: إن المضطهدين من قبل البورجوازية الرأسمالية أو الأنظمة الاستعمارية بحاجة إلى مثقف ثوري لكي يهديهم إلى طريق النضال ويقول لهم ما ينبغي أن يفعلوا لكي يتخلصوا من نيرالظلم .عندئذ بلغ المثقف أوجه كشخص أساسي في تاريخ البشرية وتحرير الشعوب وأصبح سارتر نجماً كبيراً لا يقل أهمية عن نجوم السينما أو الفن. أصبح محجة لكل الناس الراغبين في التعرف على الحقيقة وفي الدخول إلى معترك الكتابة والثقافة والفكر(١). ويقدم جان بول سارترتعريفا للمثقف في كتابه "دفاع عن المثقفين" إذ يقول:

"المثقف هو ذلك الإنسان الذي يدرك ويعي التعارض القائم فيه وفي المجتمع ويتقن البحث عن الحقيقة العملية ويميزها بوعي عن الإيديولوجيا السائدة/ منظومة القيم التقليدية / وهذا الوعي يتم لدى المثقف على مستوى نشاطاته المهنية والوظيفية أولا. ومن ثم كشف النقاب عن تناقضات المجتمع الجوهرية وبين الحقيقة التي تحتاجها هذه المجتمعات كي تنجح مشروعها.إن المثقف هو الشاهد إذا على المجتمعات الممزقة التي تنتجه لأنه يستبطن تمزقها بالذات. وهو بالتالي ناتج

---

(١) Gerard Noiriel: "Les Fils Mauditsde la Repeblique. Lavenir Des Iniellectnuls En France", Fayard Paris. 2005

جيرار نواربيل: "مستقبل المثقفين في فرنسا. الأبناء الملعونون للجمهورية "، دار فايار.باريس، ٢٠٠٥

في هذا المؤلف يرى المؤرخ والباحث الفرنسي جيرار أن الفصل بين الأستاذ الجامعي وبين رجل السياسة كان قد حصل في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وفي ظل النظام المدعو بالجمهورية الثالثة باعتبار أن الجمهورية الأولى كانت قد تشكلت بعد الثورة الفرنسية مباشرة عام١٧٩٨. http://www.jadal.org

تاريخي. وما مثقفو المجتمع إلا من صنعه ونتاجه".

ويرى سارتر في تعريف آخر أن "المثقف إنسان يتدخل ويدس أنفه فيما لا يعنيه"(١).

تحولت أفكار سارتر إلى مجموعة من المبادىء يجب على المثقفين الالتزام بها حرفيا. وأصبحت أعمال المفكرين العرب والمصريين بصفة خاصة ترجمة حقيقية لهذه المبادئ التي وضعها " سارتر "، وخاصة إبان هزيمة يونيو ١٩٦٧. وهذا رغم أن سارتر لم يفكر في المثقف العربي حين كتب أفكاره حول المثقف والسلطة، إلا أنه كان يحيا أجواء الانتفاضة الطلابية عام ١٩٨٦. وهذا ما أثر في المثقف العربي وجعله يقتنع بهذه الأفكار وتتحول إلى جدول أعمال يجب تنفيذه.

عُرف سارتر في مجتمعنا عندما ترجمت أعماله كلها وخاصة "دفاع عن المثقفين"، والذي يعرف فيه المثقف بأنه "إنسان يتدخل ويدس أنفه فيما لا يعنيه"، وهو الذي يدرك التعارض القائم فيه وفي مجتمعه بين البحث عن الحقيقة العملية وبين الأيديولوجيا السائدة، وما هذا الوعي سوى كشف للنقاب عن قضايا المجتمع الجوهرية.

ويضع سارتر برنامجا لدور المثقف:

- العمل ضد الأيديولوجيا السائدة في صفوف الطبقات الشعبية.
- توظيف المعرفة القادمة من التاريخ الطبقي للمجتمع في ترسيخ وابداع ثقافة جديدة للشعب.
- الحرص الدائم على اعتبار شمولية المعرفة وحرية الفكر والحقيقة غاية واقعية يلامسها المقف في معترك الكفاح الفعلي – أي أنها مشروع حياة عملي يظل نسبيا أبدا وناقصا مادام يستهدف مستقبل الإنسان.
- تحويل العمال والفلاحين إلى طبقات شمولية باعتبار أن ذلك هو غاية التاريخ.
- أن يجعل المثقف نفسه ضد كل سلطة بما في ذلك السلطة السياسية.

وعلى الرغم من مخاطبة سارتر للفكر الغربي والمثقفين الغربيين، إلا أنه قد عثر على استجابة كبيرة من جانب المثقفين العرب، الذين تختلف نشأتهم وتاريخهم وتكوينهم وبيئاتهم التي أنتجتهم، عن تلك الظروف التي أنتجت المثقف الغربي، والتي ساهمت في تشكيل وعيه وعلاقته بالسلطة السياسية في مجتمعه[٢].

---

(١). من هو المثقف www.atiafy.net

(٢) مصطفى مرتضى: " المثقف والسلطة. دراسة تحليلية لوضع المثقف، درا قباء للنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص ص ١٠٧: ١٠٩

انظر: غالي شكري: " المثقفون والسلطة في مصر "، مؤسسة أخبار اليوم، طبعة أولى، القاهرة، ١٩٩٠، ص ص ١٩: ٢٢

• **أنطونيو غرامشي** **Antonio Gramasci** ١٨٩١- ١٩٣٧

المفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي هو منظر مرحلة الانتقال الثوري من الرأسمالية إلى الاشتراكية في الظروف التي فرضتها هزيمة الثورة الاشتراكية في الغرب. ولا يمكن فهم ماركسية غرامشي الا في خصوصيتها التاريخية. ويتمثل الإسهام النظري الأساسي لغرامشي في إعادة صياغة الماركسية في شكل موحد ومتميز يتيح استكشاف أشكال هيمنة المنتجين والمبدعين على شروط إنتاج حياتهم المادية والروحية في ظروف الأزمة العضوية لأسلوب الإنتاج الرأسمالي وصعوبة انبثاق النظام الجديد، باعتبارهما السمة المميزة للشرق والغرب على حد السواء.

يُنظر إلى غرامشي باعتباره منظر البنية الفوقية، التي تعتبر محور تحليلاته التاريخية والسياسية. لقد نقل غرامشي بؤرة التحليل الاجتماعي والتاريخي في الماركسية من البنية الاقتصادية إلى البنية الفوقية، التي لم تلق العناية اللائقة بأهمية دورها في التاريخ، في التراث الماركسي عموما وفي المادية التاريخية خاصة، حيث سادت النزعة الاقتصادية الميكانيكية. ويرجع اهتمام غرامشي بقضايا البنية الفوقية إلى اعتقاده أن المشكلات الثقافية تكتسب أهمية خاصة في مراحل الجذر الثوري، فكما يقول: " في مثل هذه الأوقات لا تكون هناك معارك طبقية مباشرة، ويتحول الصراع الطبقي إلى حرب مواقع فتصبح الجبهة الثقافية هي الميدان الرئيسي للصراع ".

وقد عني غرامشي عناية خاصة بالمثقفين، فحدد مفهوم المثقف، وحلل دور المثقفين كفئة اجتماعية باعتبارها وسيطا بين الطبقة الحاكمة والطبقات المحكومة، أي علاقتهم بالدولة وبمؤسسات المجتمع المدني.

والآن قبل أن نناقش جوهر الإسهام النظري لأنطونيو غرامشي نلقي الضوء على بعض جوانب حياة ذلك المفكر الثوري.

نبذة : ولد غرامشي في ٢٢ يناير ١٨٩١ في آليس بجزيرة سردينيا. ونشأ في أسرة برجوازية صغيرة فقيرة كبيرة العدد. ذاق مرارة الحرمان وعانى آلام المرض، الذي ظل يهاجمه حتى وفاته[١].

تفتحت عيناه على البؤس والفقر والأمية والتخلف الذي يرزح تحته أهالي سردينيا من الفلاحين الفقراء. وكان لتجربة القمع العسكري التي تعرضوا له على أيدي القوات الايطالية أثرا بالغا في تبني غرامشي لقضية القومية السردينية. ثم انخرط في الحركة العمالية التورينية، وتبنى الرؤية الأممية ، الا أنه لم يفقد اهتمامه بقضايا فلاحي سردينيا ونضالهم الذي تعلم منه الديالكتيك

(1) Gordon Marshall: " The Concise Oxford of Sociology " , op.cit,p205

المعقد للعوامل الطبقية والمحلية.

رغم كونه عضوا في البرلمان سجن غرامشي ضمن حملة اعتقالات واسعة، وبناء على طلب المدعي العام الذي قال في مرافعته: " علينا أن نوقف هذا الدماغ عن العمل عشرين عاما ". وهكذا شكلت محكمة خاصة وحكمت عليه في ٤ يونيو ١٩٢٨ بالسجن عشرين عاما وأربعة أشهر وخمسة أيام ورحل إلى سجن توري في ١٩ يوليو. لم يحطم السجن والمرض إرادته، بل فجر التحدي طاقاته الإبداعية فكانت كتاباته الهامة " كراسات السجن " التي بدأ العمل فيها في فبراير ١٩٢٩ وفرغ منها في ١٩٣٥ وتبلغ ٣٣ كراسة. "لقد كانت هذه الكراسات بؤرة حياتي الداخلية" هكذا وصفها غرامشي. والواقع أنها كانت استمرارا لنضاله الثوري. توفي غرامشي في المستشفى في ٢٧ ابريل ١٩٣٧، وتمكنت " تاتيانا " شقيقة زوجته " جوليا " من تهريب الكراسات من حجرته إلى موسكو عن طريق الحقيبة الدبلوماسية. (١)

يكتسب المفكر الايطالي أنطونيو غرامشي مكانة فريدة حيث يمكن اعتباره – زمنيا على الأقل – أول منظر ماركسي للبنى الفوقية وتبرز مساهمته – في التحليل السوسيوثقافي– كأولى المساهمات وأعمقها في نفس الوقت. المنطلق النظري لفكر غرامشي يتحدد في العلاقة بين الإنتاج الفكري والبنية الاجتماعية الاقتصادية والتي تزداد وضوحا إذا اعتبر هذا الإنتاج إنتاج فئة اجتماعية تتكون تاريخيا وتلعب أدوارا معينة في ارتباطاتها بأصناف اجتماعية محددة. أن إهمال هذا الاعتبار السوسيولوجي قد ساهم في تكريس " الاستقلالية " الفكرية في حين أن " المثقفين " كفئة أو " كنخبة " اجتماعية يمثلون عن طريق وظائفهم أهم وسيلة اتصال وتوطيد بين مستويات البنية الفوقية بما فيها السلطة السياسية وبين البنية التحتية للمجتمع.

إن طرافة الفكر الغرامشي المتعدد الاهتمامات لا تتمثل هنا في توضيح العلاقة المعقدة بين البنيتين فحسب، بل في الأهمية التي يسندها " كمنظر للبنى الفوقية " للأيديولوجية " بمعناها الواسع كموضوع تحليل وكعامل تغيير في آن واحد وفي الدور الخاص الذي يسنده للمثقفين أو " موظفي البنية الفوقية " كما يسميهم.

يستعمل غرامشي مفهوم الكتلة التاريخية للتعبير عن الوحدة الدياليكتيكية بين البنية التحتية والبنى الفوقية كما توجد في لحظة تاريخية معينة تدعمها الهيمنة الأيديولوجية Ideological Hegemony والروابط العضوية بين البنيتين تتحقق عن طريق فئة المثقفين الذين تسند إليهم طبقة أساسية حاكمة أو صاعدة مهمة صياغة الأيديولوجيا.(٢)

(١) أنطونيو غرامشي: "كراسات السجن"، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل لعربي، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ٧: ١٥

- Nicholas Abercrombie&Stephen Hill: " The Penguin Dictionary of Sociology " , Penguin Books, first Published,1984, p 97

(٢) الطاهر لبيب: " سوسيولوجية الثقافة "،دار الحوار للنشر، سورية / اللاذقية،طبعة ثالثة،١٩٨٧ ص ص ٢٧: ٨٣

الهيمنة والثقافة والأيديولوجية

(Hegemony, Culture, Ideology)

صك غرامشي مصطلح الهيمنة Hegemony ، ويشمل التعريف التقليدي للمصطلح مفهوم السيادة، والتحكم والسيطرة السياسية. أما غرامشي فقد استخدم المصطلح بمعنى مختلف، حيث يرى أن للهيمنة مضامين ثقافية نفسية وما أراد أن يوضحه غرامشي هو كيف كانت الطبقات المسيطرةقادرة على اقناع هؤلاء الذين تستغلهم بأن موقفهم هو موقف طبيعي. وبالتالي هو موقف عالمي Universal ومن ثم فلا يمكن تغيير ما هو قائم بالفعل. وقد أثار غرامشي تساؤلا هاما في هذا الموضوع: " كيف يمكن للهيمنة الثقافية Cultural Hegemony والأيديولوجية للطبقة الحاكمة أن تنفجر تحت ضغط تطور الثقافات المحكومة (ثقافات نقدية ومعارضة)[(١)].

قدم رايموند وليامز Raymond Williams تفسيرا للهيمنة في علاقتها بالثقافة والأيديولوجيا.. "الهيمنة هي مفهوم يتضمن وأيضا يتجاوز مفهومين غالبين سابقين: الأول مفهوم الثقافة " Culture" من حيث كونها عملية اجتماعية كلية فيها يحدد ويشكل البشر حياتهم الكلية، أما الثاني هو الأيديولوجيا Ideology في أي معنى من معانيها الماركسية، وفيها نجد منظومة من المعاني والقيم تعبر عن مصالح طبقة بعينها ". هناك خلاف إذن بين الأيديولوجية والهيمنة. فالهيمنة أكثر انتشارا وأكثر تجريدا كما أنها تسيطر على حياتنا اليومية وعلى تصوراتنا فهي عالم مالارجعة فيه. ويستخدم Williamsمصطلح التشبع Saturate ليصف كيف تتخم حياتنا بمفهوم الهيمنة.

ويرى Williams أن الكثير من الأفكار المعارضة للثقافة المسيطرة لاتزال تسبح في فلك الهيمنة، وهذا يجرنا إلى أهم المشاكل النظرية للتحليلات الثقافية: ترى أي التحليلات تتخذ موقف المعارضة بحق وتقف خارج حدود هذه الهيمنة، وأي التحليلات– تبدو – فقط معارضة ولكنها في نفس الوقت مغلولة بقيود الهيمنة؟

إن ثمة مشكلة فلسفية مرتبطة بمفهوم الهيمنة، فلو أنها حقا تطال كل شيء فكيف لنا أن نتبينها بالدرجة الأولى؟ وإذا كانت كل معرفة هي معرفة اجتماعية فكيف لنا أن نكتشف ذلك؟ إن الإجابة التي طرحت أن بعض الناس تم تطويعهم اجتماعيا على نحو غير كامل ولذلك فهم يملكون القدرة على رؤية الأشياء على حقيقتها[(٢)].

---

(١) بيير زيما: " النقد الاجتماعي. نحو علم اجتماع للنص الأدبي "، ترجمة: عايدة لطفي،، دار الفكر للنشر، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٩١، ص ٢٩. من المهم أن نشير هنا الى ايمان غرامشي بأن البنية الفوقية التي – وفقا لماركس وانجلز – تحتوي علىالمؤسسات الثقافية (الدين والفلسفة والأيديولوجيات السياسية) هي مستقلة عن القاعدة الاقتصادية.

أنظر أيضا للمزيد حول فكرة هيمنة طبقة معينة على الآخرين بواسطة آليات سياسية وأيديولوجية في:

Nicholas Abercrombie: “ The Penguin Dictionary of Sociology “ , op.cit, p 99

(٢) آرثر أيزابرجر: " النقد الثقافي "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٠٨: ١١٠

دور المثقف عند غرامشي ليس منفصلا عن مفهوم الهيمنة الذي طرحه، حيث ينفي عن المثقفين الاستقلالية التي ينسبونها لأنفسهم ويراها وهمية. المثقفون عنده مرتبطين بالطبقات كافة ولكنهم يحققون وجودهم السياسي وأدوارهم من خلال ارتباطهم العضوي بالطبقة عن طريق تنظيمها السياسي وهو الحزب ويطلق عليه مصطلح " المثقف الجماعي ". إن المثقفين ليسوا طبقة بثقافتهم وليسوا فوق الطبقات أو عبرها بهذه الثقافة.وما يميز المثقفين عن بقية الجماعات الاجتماعية هو الدور الذي يلعبونه في عالم الإنتاج. إن دور المثقفين ليس مباشرا وإنما يلعبون دورا خاصا وظيفيا في البنى الفوقية، في تنظيم الهيمنة الاجتماعية وسيطرة الدولة، حيث أنهم يرتبطون بطبقتي البنى الفوقية المجتمع المدني والمجتمع السياسي الوظيفة القيادية التي تعبر عنها الدولة.

ويعلق غرامشي أمله على المثقف في خلق هيمنة مضادة للطبقات الحاكمة وكسر هيمنتها السائدة[١].

من هو مثقف غرامشي؟؟

(المثقف التقليدي والمثقف العضوي)

الحجة الرئيسية التي طرحها غرامشي عن المثقفين حجة بسيطة وهو أن كل إنسان مثقف وإن لم تكن الثقافة مهنة له [٢]. ذلك أن لكل إنسان رؤية معينة للعالم وخطا للسلوك الأخلاقي والاجتماعي ومستوى معين من المعرفة والإنتاج الفكري، فكل إنسان مثقف إذن وان اختلفت مستويات ووظائف ودلالات ثقافته [٣].فعندما نميز بين المثقفين وغير المثقفين فإننا في الحقيقة نشير فقط إلى الوظيفة الاجتماعية،وهذا يعني أنه إذا كان بإمكاننا الحديث عن المثقفين، فانه لا يمكننا الحديث عن غير المثقفين لأنه لاوجود لهم.[٤] وعلى ذلك فإن المثقفين عند غرامشي يعرفون إعتمادا على الوظيفة الاجتماعية المباشرة التي يمارسونها. وهو تعرف تجاوز " كبار المثقفين " ليشمل كل من يكسبه نشاطه الفكري مكانة ووظيفة ضمن علاقات اجتماعية معينة تاريخيا، سواء كان فنانا أو معلما أو طبيبا أو سياسيا أو إداريا أو غير ذلك من ذوي النشاط الفكري. على أن هؤلاء المثقفين تختلف مراتبهم أو أهميتهم: فالمثقف المبدع الذي يصوغ

---

(١) حين شرح غرامشي فكرته عن الهيمنة.. وكيف تعمد الأيديولوجيات على تحريف وتشويه وجهة نظر الفرد للعالم، قادته هذه الرؤية إلى الإصرار على الأهمية السياسية للمقاومة المباشرة ضد هيمنة الأفكار الحاكمة. أنظر ذلك في:
Pip Jones: " Introducing Social Theory " , op. cit, p 72: 73

(٢) أنطونيو جرامشي: " كراسات السجن "، سابق ذكره، ص ٢١

(٣) مصطفى مرتضى: " المثقف والسلطة "، سابق ذكره، ص ٤٦

(٤) أنطونيو غرامشي: مرجع سابق، ص ٢٥.. أشار غرامشي الى العنصر الغالب في النشاط المهني النوعي للمثقف هل هو الإبداع الفكري أم الجهد العضلي- العصبي، حيث نسبة الجهد العقلي الى الجهد العضلي _العصبي في الابداع الفكري ليست ثابتة.ولا يوجد نشاط فكري خال من مساهمة شكل من أشكال النشاط الفكري. لا يمكننا إذن فصل الانسان الصانع عن الانسان كنوع، كل إنسان " فيلسوف "، فنان، ذواقة يشارك الآخرين رؤيتهم للعالم وله رؤيته الخاصة ومسلكه الأخلاقي الواعي.

الأيديولوجية أكبر وزنا من " المنظم " الذي يدير أو ينشر هذه الأيديولوجية، وهكذا إلى أن نصل إلى من ليست له أية مبادرة وينحصر عمله في التنفيذ. الا أن هذا التراتب ليس مطلقا.(١)

ومن هنا جاء تساؤل غرامشي: " هل يشكل المثقفون طبقة اجتماعية مستقلة بذاتها... أم أن لكل طبقة اجتماعية فئة متخصصة من المثقفين "؟

يؤكد غرامشي في إجابته إن تصور المثقفين كفئة اجتماعية متميزة ومستقلة عن الطبقة ليس إلا خرافة (٢)، ذلك أن المثقف ليس أحد عناصر البنية الفوقية، وإنما يجب البحث عنه في مجمل العلاقات الاجتماعية ومن بينها علاقات الإنتاج. ومن هنا لا يكون المثقفين " طبقة " في حد ذاتها بل فئات " مرتبطة حسب درجات مختلفة بإحدى الطبقات الأساسية (أي التي استطاعت أو تستطيع الاستيلاء على السلطة). فالمثقفين عموما تخلقهم الطبقات الاجتماعية أثناء تطورها، وبالتالي فان البحث عنهم يجب أن يكون بحثا في إطار الوظيفة التي تمارسها هذه الطبقة أو تلك بحكم المكانة التى تحتلها في نمط الإنتاج. لكن تكوين المثقفين وارتباطهم بطبقة أساسية حاكمة أو صاعدة نحو الحكم في كتلة تاريخية معينة تتخذ أشكال معقدة متنوعة يبرز غرامشي من بينها شكلين هامين يوافقان نوعين من المثقفين: المثقف العضوي والمثقف التقليدي.

المثقف العضوي: الذي يرتبط وجوده بتكون طبقة متقدمة،فهو مثقف الكتلة التاريخية الجديدة

المثقف التقليدي: المرتبط بطبقات زالت أو في طريقها للزوال أي طبقات كتلة تاريخية سابقة.

" إذن كل طبقة اجتماعية تولد أصلا على أرضية وظيفة أساسية في عالم الإنتاج الاقتصادي تخلق عضويا – وفي نفس الوقت الذي تولد فيه – شريحة أو شرائح من المثقفين يزودونها بتجانسها وبوعيها لوظيفتها الخاصة ". وتشمل الوظائف العضوية:

- وظيفة اقتصادية كالتي يؤديها التقنيون.
- وظيفة هيمنة عن طريق العمل في مختلف الهيئات الثقافية
- وظيفة إكراه يمارسها بعض المثقفين كعناصر في الدولة أو ككوادر إدارية وسياسية وقضائية وعسكرية

يبدو المثقفين العضويون من هذه الزاوية " اختصاصيين " في جوانب جزئية من النشاط الفكري داخل الكتلة التاريخية للعاملين فيها ومن أجل وحدتها.(٣)

---

(١) الطاهر لبيب: " سوسيولوجية الثقافة " ، سابق ذكره، ص ٣٨
(٢) أنطونيو جرامشي: " كراسات السجن "، سابق ذكره، ص ٢١
(٣) الطاهر لبيب: " سوسيولوجية الثقافة "، سابق، ص ٣٩
من الجدير بالذكر أن المهتمين بفكر غرامشي قدموا تأويلات عديدة تحاول أن توضح عملية التمييز بين المثقف العضوي والمثقف التقليدي للمزيد أنظر: – محمد أحمد إسماعيل: " دور المثقفين في التنمية السياسية "، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٥.
– عادل حمودة: " أزمة المثقفين وثورة يوليو "، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٨٥
– عصام فوزي: " ندوة غرامشي "، مركز الدراسات العربية، القاهرة، طبعة أولى ١٩٩٠

رؤية استخلاصية حول المثقف والسلطة وأيديولوجية الخطاب المسيطر

يبدو لي أن ما طرحه غرامشي حول مهمة صياغة الأيديولوجية المهيمنة والتي يضطلع بها المثقفين والموكولة إليهم من قبل السلطة (الطبقة الحاكمة المسيطرة أو الصاعدة للحكم)، يقودنا للتوغل داخل القطاع الأيديولوجي السياسي والثقافي لكي نتساءل عن أيديولوجية الخطاب المسيطر.

ولنا أن نتساءل مع " ديان مكدونيل ": **هل كل شيء خطاب؟** وفي المقابل هل كل خطاب أيديولوجيا؟ لا مفر من الأيديولوجيا كما أكد ألتوسير.

ويطرح ميشيل فوكو M.Foucault أيضا تساؤلاته حول من يملك سلطة التأثير النافذة في العلاقات الإنسانية خاصة فيما هو سياسي، أو بين محكوم وحاكم، أسلطة الخطاب(١) أم سلطة الأيديولوجيا؟ كيف تصوغ الدولة /السلطة أيديولوجية خطابها المسيطر؟ والى أي مدى كان نجاح " ما بعد الحداثة " في إنهاء الصراع الأيديولوجي لصالح أيديولوجية معينة تدعو إلى هيمنة خطاب سلطوي واحد؟

في رؤيته لما بعد الحداثة لفت ميشيل فوكو الانتباه إلى أن الخطاب كالسلطة كلاهما حاضر ودائم ومنتشر عبر قدرته المنتجة. وفقاً لرؤيته فإن القوة تُمارس حيث يظهر الخطاب للوجود، فالخطاب يشكل الهوية، والممارسة الخطابية هي أساس الحياة الاجتماعية. ومن هنا فإن ممارسة القوة عبر الخطاب موجودة في كل مكان(٢).

وإذا كانت رؤية ما بعد الحداثة Postmodernism تمثل تحديا للأيديولوجية بوصفها وعيا زائفا False Consciousness في سياق إنكارها أو معارضتها لما هو كلي Totality، وغائي Teleology في ضوء تعارضيهما مع ما يؤيده مجتمع ما بعد الحداثة في رؤيته لكون الأشياء منفصلة، متغيرة، كما أنها ليست جزءا من كل اجتماعي، ولا تحمل أي ملامح غائية وعندئذ فثمة شعور بأن البرهنة على مشروعية الأيديولوجية بوصفها مقولة تفسيرية Interpretative category متضمنة في الهجوم عليها. ولعل من أكثر التصورات قابلية للطعن فيها بالنسبة للأيديولوجيا، ذلك التصور الذي يعدها نسقا فكريا زائفا يروم المصلحة الأنانية لقوى مهلكة في ضررها، ومسيطرة على عصر تاريخي معين، ووفقا لهذا التعريف، فإن ما بعدالحداثة لايعدو

---

(١) المقصود هنا بسلطة الخطاب ما رآه " باري هندس " (أستاذعلم السياسة) في نظريته في الخطاب: يدعو " هندس " – عبر قراءة خطاب السلطة بوصفها أفكارا منتظمة في نسق منطقي محدد دون الاهتمام بأهمية العمليات المنتجة لخطاب معين – الى نظريته المعرفية والتي أكدت أن الخطاب ليس سوى سياقه الداخلي الذي يعكس معانيه فحسب. ان دلالة أي خطاب منضوية في ذاته (من الداخل)لا من عناصر (خارجة) عن نطاقه. إذن الخطاب نسق أو نظاما مغلقا على ذاته.وهكذا تبدو السلطة، من حيث التعريف، المعنى، النقد.. قائمة في إطارتحليل الخطاب بوصفه عالما قائما بذاته.
أنظر آراء باري هندس في: " خطابات السلطة (من هوبز الي فوكو) "، ترجمة: ميرفت ياقوت، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٥، ص ص ٧: ٨

(2) Pip Jones:" Introducing Social Theory " , op. cit, p146

كونه أكثر من أيديولوجية الرأسمالية الاستهلاكية Consumer Capitalism

وعندما يقدم فوكو رؤية ما بعد الحداثة في تصوره لخطاب السلطة فانه يصرح بمحاولته الهروب من كلية، وغائية للأيديولوجية أو تلك المحاولة لإضفاء مشروع نظام مثالي على واقع مادي، ولذا فانه يحاول " جعل التحليل التاريخي خطابا متصلا مستمرا Continuous وجعل الوعي الإنساني الذات الأصلية لكل تطور تاريخي، ولكل فعل، وهما وجهان لنفس النسق – النظام الفكري ".

من هذا المنطلق يدير فوكو فكره في اتجاه السلطة بحضورها الأيديولوجي، تلك الأيديولوجية التي حاول تجاوزها " كوعي زائف " رابطا بين السلطة والخطاب عن طريق انتشارهما وحضورهما ووجودهما الدائم، وعبر عن ذلك قائلا: " يجب ألا نتخيل عالما للخطاب، مقسما بين الخطاب المسيطر، والخطاب المسيطر عليه بل يجب أن نتصوره كمجموعة عناصر خطابية تستطيع أن تعمل في إستراتيجية مختلفة. إذن في ضوء مصطلح إستراتيجية نحن أمام صورة للصراع الأيديولوجي، إذن يصبح الأمر على هذا النحو مرتبطا بقضيتنا الأولى والأساسية: هل يمكن أن تكون السلطة هي أيديولوجية الخطاب المسيطر؟ غير أن فكرة السيطرة أو سيطرة خطاب معين تستلزم المقاومة كما تفترض السلطة المقاومة، ويحدد فوكو ثلاث أنواع من المقاومة أو النضال:

١ – تلك التي تقاوم أشكال الهيمنة (الأثنية والاجتماعية والدينية).

٢ – وتلك التي تدين أشكال الاستغلال التي تفصل الفرد عما ينتجه.

٣ – وتلك التي تحارب ما يربط الفرد بنفسه ويضمن بالتالي خضوعه للآخرين (النضال ضد القهر وضد مختلف أشكال الذاتية والخضوع).

وطالما أن هناك سلطة توجد مقاومة، وهي تأخذ أشكالها المتعددة في سياق السؤال الرئيسي الخالد: من تكون؟ مع إدراك أن هذا السؤال الذي تنبثق عنه أشكال المقاومة المتعددة ليس ضد مؤسسة سلطوية بعينها أو ضد جماعة أو طبقة معينة أو نخبة مسيطرة – حاكمة، بقدر ما يعد رفضا لممارسة تكنيك أو إستراتيجية معينة تمنح شكلا خاصا لسلطة ما، تفرض أسلوبها على حياتنا اليومية المباشرة وتضعنا في صورة (هويات ذاتية) علينا ألا نغادرها كي يمكن إخضاعنا للمراقبة،وبالتالي التبعية. ومن ناحية أخرى فان إدراكنا الواعي لأنفسنا يخضعنا أيضا، إذن تعني الذاتية في الحالتين – حسبما يرى فوكو – صورة سلطة قهرية.

ويرى باري هندس Barry Hindess أنه لم يتبق من محاولة " فوكو" الفكاك من أسر الأيديولوجيا إلا رؤيته الأصيلة لكيفية إنتاج السلطة لضرورة المقاومة دون الالتفات للعامل الزمني في أن تصبح المقاومة في وقت ما سلطة مضادة أشبه ما تكون بالأيديولوجيا المضادة.[١]

---

(١) باري هندس: " خطابات السلطة"، مرجع سابق ذكره، ص ص ٧: ٢٦

• بيير بورديو pieer Bourdieu ١٩٣٠ - ٢٠٠٢

يحتل عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو، مكانة مميزة في حقل الدراسات الإنسانية لا في فرنسا وحدها بل في العالم كله، نظراً لما أحدثه تحليله للظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية من تغير في حقل الدراسات الثقافية وفي مفهوم علم الاجتماع نفسه. وعلى رغم أن الرجل كان يحسب على الأوساط اليسارية منذ خمسينات القرن الماضي، إلا أنه هجر طرق التحليل الماركسية التي تركز على العناصر الإيديولوجية في الظواهر التي درسها، مفضلاً نوعاً من التحليل البنيوي المركب الذي يحتفظ بالمنظور اليساري في الوقت الذي يتخفف الباحث من التفسير الإيديولوجي لمصلحة التحليل الداخلي لكل ظاهرة. كما أنه طوّر في عمله عدداً من الاستعارات القوية ليصوغ استناداً إليها تحليله لعلاقة القوة والهيمنة في الفضاء الاجتماعي من خلال التراتبية الثقافية التي عدها أساساً لعمليات التمييز الطبقي والاجتماعي في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة .كل ذلك يجعل بيار بورديو راهناً بعد رحيله، ضرورياً في تحليل الظواهر والأحداث التي تلم بالعالم المعاصر [(١)]

نبذة : ولد بيير بورديو سنة ١٩٣٠ في مدينة "دونجان (Denguin) "في جنوب غرب فرنسا لأب موظف في مصلحة البريد. ابتدأ دراسته العليا بمعهد "بو (Pau) "ثم بمعهد لوي لو غران (Louis Le Grand)بمدينة "باريس". و من ثم التحق بمدرسة "أولم" العليا للمعلمين (École normale supérieure d'Ulm) ليتخرج منها أستاذاً بارزا في الفلسفة سنة 1954[(٢)]. ثم كانت سنة ١٩٩٠ علامة فاصلة في مشواره، فقد قرر خوض معترك الحياة السياسية الفرنسية. وترأس لجنة لتقييم مناهج التدريس بوزارة التعليم. وفي سنة ١٩٩٣ انخرط في حركات الدعم للمثقفين الجزائريين،ثم نشر بالتعاون مع كتّاب آخرين "مآسي العالم (Les misères du monde) "والتي اعتبرها "طريقة جديدة لممارسة السياسة لمفاهيم اقتصاد السوق. ونشر تباعا "عن التلفزيون (Sur la télévision) "سنة ١٩٩٧ و"السيطرة الذكورية " (Domination masculine) سنة ١٩٩٨ و"البنى الاجتماعية للاقتصاد " (Les structures sociales de l'économie) سنة ٢٠٠٠. توفي بورديو سنة ٢٠٠٢ إثر إصابته بالسرطان.[(٣)]

حين عالج بورديو موضوع المثقف صك بعض المصطلحات التي عرض من خلالها لأفكاره المختلفة وألقت الضوء على ملامح فكره، من أهم هذه المصطلحات: الحقل Champ و الرأسمال

---

(١) فخري صالح: " ماذا كتب بيار بورديو ؟ التلفزيون يدمر والعولمة جهنمية والثقافة مقتولة. مؤلف بؤس العالم في ذكرى رحيله http://www.assif.info

(2). Pieer Bourdieu: "Cultural Power. The Perception of The Social World and Political Struggle" , in: " Cultural Sociology" ,Edited by: Lyn Spillman , Blackwell publishers, first published, 2002 , p 75

(٣)ياسين العبيدي: "بورديو والحقل الاجتماعي "، الجزء الأول. مايو ٢٠٠٤ www.josor.com

الثقافي Cultural Capital والتطبع(الهابيتوس) Habitus[(١)]، والمصلحة [(٢)].

إضافة إلى ذلك فالعالَم الاجتماعي الحديث مقسّم في نظر بورديو إلى "حقول" أي فضاءات اجتماعية أساسها نشاط معيّن (مثلا: الصحافة، الأدب، كرة القدم إلخ) يتنافس فيها الفاعلون لاحتلال مواقف الغلبة (مثلا: يريد الصحافي أن يشتغل في أنفذ جريدة وأن يحصل فيها على أجلّ منصب). فعلى غرار الماركسية إذن يرى صاحبُنا العالَم الاجتماعي نزاعيًا بيد أنه يؤكد أن هذه الكفاحات مفرّقة بين الحقول المختلفة وليست صراع طبقات على صعيد المجتمع بجملته فقط.

ومفهوم الحقل /المجال Champ يعد مدخلا أساسيا لفهم الحقل الثقافي، وحقل المثقفين، فالمجال في نظره كونا أو عالما تتحدد بداخله الخصائص المميزة للمنتجين بواسطة موقعهم داخل علاقات الإنتاج بواسطة المكان الذي يشغلونه في حيز علاقات موضوعية. ومن خلال هذه الرؤية نستطيع إدراك العلاقات التي تسود بين فئة المثقفين داخل الحقل الثقافي، والعلاقات بينهم وبين من يمثلهم خارج هذا الحقل. ومن هنا نجد ما أسماه بالسوق الثقافية التي تشمل عنصرين أساسيين:

(١) المجردون من الأهلية الثقافية وهم المواطنين والناس العاديين.

(٢) الذين يتمتعون بتلك الأهلية وهم المثقفين ومنتجي الفكر وهي بطبيعة الحال علاقة غير متكافئة.

أما الرأسمال بشكل عام فهو كل طاقة اجتماعية تستعمل كوسيلة من وسائل المنافسة وله أشكال متعددة: رأسمال اجتماعي، رأسمال جسدي، رأسمال رمزي، ورأسمال ثقافي وهو الذي تعتمد عليه فئة المثقفين، ويقسمه بورديو إلى الرأسمال التعليمي (المكتسب) على أساس المؤهل التعليمي وعدد سنوات الدراسة والرأسمال الثقافي (الموروث) من وضع العائلة وعلاقتها بالمجالات الثقافية المختلفة.

ويثير بورديو قضية أخري تدور حول إفراز الحقل الثقافي خطابا سلطويا من خلال مؤسساته بمثقفيها المجندين. ومن خلال حديث بورديو عن الخطاب السلطوي نستطيع أن نفهم بشكل أفضل

---

(١) يستعمل بيرديو مصطلح التطبع Habitus في مجمل دراساته السوسيولوجية وهو استبطان الشروط الخارجية الموضوعية، وهو بدوره شرط ضروري لكل ممارسة يقوم بها الفرد. أنظر: بيير بيرديو: " قواعد الفن "، ترجمة: ابراهيم فتحي، دار الفكر للنشر، القاهرة، ط أولى، ١٩٩٨، ص ص ١٠: ١١

أوضح بيرديو أيضاً أن لكل مجموعة طبقية طابع ثقافي " habitus " خاص بها، وذلك في عرضه لفكرة البورجوازية الثقافية و"معابد الثقافة " التي يأتي إليها المثقفون من تلك الطبقة، كالمتاحف وصالات العرض. أنظر ذلك في: "سوسيولوجيا الفن..طرق للرؤية"، تحرير :ديفيد إنغليز وجون هغسون، ترجمة: ليلى الموسوي، عالم المعرفة، الكويت، عدد ٣٤١، يوليو ٢٠٠٧، ص ص ٥٨: ٥٩

(٢) من المفاهيم الهامة أيضا والتي استخدمها بورديو " التحليل الانعكاسي " حيث شدد في آخر عقد من حياته على ضرورة تحليل علم الاجتماع عمله وخطابه ونشاطه تحليلا انعكاسيا (ذاتيا)، عليه أن يستخدم علمه ليغربل دوره وليكشف العوامل الناتجة عن تاريخه الشخصي وتطبعه والتي تؤثر على ممارسته العلمية وتشوش رؤيته للمجتمع دون أن يعي. ولذلك أصبح التحليل الانعكاسي في نظر بورديو شرطا لكل عمل نزيه وموضوعي في مجال العلوم الطبيعية (انظر موسوعة ويكيبيديا) http://ar.wikipedia.org , 12 February2007

الخطاب الذي ينتجه المثقفون. وفي رأي بورديو تدخل مختلف الطبقات والفئات التي تتفرع عنها في صراع رمزي للعمل على فرض التصور عن العالم الاجتماعي الذي يكون أكثر ملائمة لمصالحها ويشكل الإنتاج الرمزي عالما مصغرا للصراع الرمزي الذي يدور بين الطبقات[(١)].

ونفهم من آراء بورديو بهذا الشأن – من خلال حديثه عن هيمنة الحقل /المجال) أن الحقل الثقافي مقسم إلى أقطاب وهوامش وأن الإنتاج الثقافي للمثقفين داخل هذا الحقل يتم في إطار من الصراعات والمنافسات، ويصبح هدف كل عضو في الحقل التمايز والاختلاف عن الآخرين المنافسين، والمجيء بالجديد وهو ما يسميه بورديو " المعتقد الجديد ". ومفهوم " الحديث البدعة " يشرح لنا ذلك، الحديث البدعة يعتمد على نظرية تصطدم بالآراء التي تعتبر صحيحة ومقبولة. وفي ضوء معرفة الصراع والأطراف المتصارعة يكون وظيفته. الفئات المهيمنة تعمل على تثبيت وترسيخ نظامها الاجتماعي والفكري الذي بنته. وتعطي انطباعا بأنه هو النظام الطبيعي وبأن شرحها للمجتمع ومسائله هو الصحيح المتلائم مع الواقع. في المقابل تتجه الفئات المهيمن عليها نحو الاستراتيجيات الانقلابية. وتصبح مهمة الحديث البدعة هي مواجهة المعتقدات المهيمنة أو النظام الفكري القائم.

رؤية بورديو للمثقف: (المصلحة.. الحديث البدعي /النقد البدعي)

من المفاهيم الأساسية التي طرحها بورديو والتي لها صلة وثيقة بالمثقف مفهوم " المصلحة ". يقدم بورديو وجهة نظر مغايرة وجديدة لما كان يطرح في التراث النظري عن المثقف باعتباره ضمير الأمة ومنزه عن الغرض والمصلحة الشخصية والمنافع، فهو يؤمن بمبدأ نظرية المعرفة الاجتماعية، والتي تعتقد أنه لا شيء دون سبب. فهناك سببا لما يفعله الفاعلون، ولا توجد أفعال مجانية (أي ليس لها دافع أو.. اعتباطية). وعلى ذلك إذا ناقشنا المصلحة في الحقل الثقافي، سنجد الخاصية المميزة للمثقفين هي امتلاك مصالح منزهة عن الأغراض. هي أن تكون لهم مصلحة في التنزه عن الغرض.

---

(١) بيير بورديو: " الرمز والسلطة "، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، سلسلة المعرفة الاجتماعية، دار توبقال للنشر، المغرب، طبعة ثانية، ١٩٩٠، ص ص ٥٤: ٥٥، ٦٠

من الجدير بالذكر أيضا أن بيرديو دأب في تحليله لرأسالمال الاجتماعي والثقافي على ربطه بالتحليل الطبقي

وحول الدور الذي يلعبه الوسط المادي والوسط الثقافي الفكري (الهابيتوس)، وصور التحول المختلفة بين الوسطين في تشكيل بنية الممارسات والحياة الاجتماعية في المجتمع الرأسمالي المعاصر أقرأ في: أحمد زايد وآخرون:" رأس المال الاجتماعي لدى الشرائح المهنية من الطبقة الوسطي"، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة،ص ص ٥: ٨

بيير بورديو: " قواعد الفن "، ترجمة: ابراهيم فتحي: ص ١٢

بالإضافة إلى ذلك اعطى بيرديو للمجال الثقافي استقلالا نسبيا ولكن في نفس الوقت نظر إليها باعتبارها تحتل موقعا خاضعا في مجال السلطة فالكتاب والمثقفين هم فصيل خاضع من الطبقة المسيطرة وهم خاضعين في علاقاتهم بمن يستحوذون على السلطة السياسية والاقتصادية. أنظر: بيير بورديو: "بعبارة اخري: محاولات باتجاه سوسيولوجيا إنعكاسية "، ترجمة: أحمد حسان، دار ميريت، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٢، ص ص ٢٣٣: ٢٤١

المثقف عند بورديو له دور في مقاومة الأقوال المتداولة، ويرى أن ذلك فن، وفي الوقت نفسه نوع من أنواع المقاومة. والنقد البدعي الذي يمارسه المثقف هو نقد انقلابي من مصلحته، ومن مصلحة فئة المثقفين عموما (المهيمن عليهم داخل الحقل الثقافي) لأن ادراكها طبيعة الواقع والتناقضات الموجودة فيه تمكنها من التشكل في مجموعات، وأن تحافظ على وجودها، وأن تعمل من أجل أن تفرض ميزانا للقوى يتناسب مع وضعها الجديد. ومن هنا يحدد بورديو دور المثقف في ممارسة النقد البدعي /الحديث البدعة في إطار من الصراع السياسي والفكري القائم. وهذا لا يعني إطلاقا أن يكون دوره هذا منزها عن الغرض، منزها عن الكسب والمصلحة، فهناك خلف هذا الدور ربحا محققا، إن لم يكن ماديا فهو على الأقل رمزيا أو كليهما معا.

رؤية استخلاصية:

إن حديث بورديو عن الخطاب السلطوي يجعلنا نفهم بشكل أفضل الخطاب الذي ينتجه المثقفون. وبوجه عام، فإن فكر بورديو وتحليلاته المتميزة والمختلفة تحتاج بلا شك إلى قراءات أخرىوتحليلات أعمق، فقد كان بورديو،الذي يقارن دوره في النصف الثاني من القرن العشرين بدور جان بول سارتر في الجيل الذي سبقه، شخصية مؤثرة في تحويل دروب التحليل الاجتماعي والنظرية الأدبية والاقتصاد وعلم السياسة. كما أن دوره المعرفي المؤثر تحول في السنوات الأخيرة ليكون ملهماً لا لعلماء الاجتماع أو العاملين في الحقول المعرفية والثقافية فقط، بل لأعداد كبيرة أيضاً من المناضلين الاجتماعيين ضد العولمة وسياسة السوق(١).

(١) فخري صالح: " ماذا كتب بيار بورديو "، سابق ذكره، http://www.assif.info

ثالثاً: رؤية مدرسة فرانكفورت النقدية

View of the Critical Frankfurt School

١٩٧٠ - ١٩٢٠

شكل رواد مدرسة فرانكفورت The Frankfurt School الاتجاه الرئيسي للنقد الاجتماعي. ذلك لأن أفكارهم وقضاياهم بدأت تتغلغل وتغذي الاتجاهات النقدية الأخرى. ثم ارتبط اسم النظرية النقدية بمدرسة فرانكفورت والتي انبثقت أساسا، كحركة فلسفية، من معهد البحوث الاجتماعية بجامعة " غوته "، الذي تأسس عام ١٩٢٣ وقد كان مركزا مهما في دراسة النظرية الاجتماعية.(١) وقد ازدهرت في ألمانيا في ثلاثينات القرن العشرين وفي الولايات المتحدة في أربعينيات القرن نفسه واستمرت لعقود تالية، بسبب مجيء عديد من أعضاء مدرسة فرانكفورت للتدريس في الولايات المتحدة.(٢) ومن أبرز رواد هذه المدرسة ماكس هوركهايمر M.Horkheimer (١٨٩٥ - ١٩٧٣) و تيودورأدورنو T. Adorno(١٩٠٣ - ١٩٦٩) هربرت ماركيوز H.Marcuse(١٨٩٨ - ١٩٧٩) و يورغن هابرماس Habermas (١٩٢٩-) وهو الممثل الأكثر شهرة للجيل الثاني في المدرسة والوريث المركزي لها(٣).ومما هو جدير بالذكر أن هابرماس يعد علامة فارقة في الحياة الفلسفية الألمانية المعاصرة،لأنه رائد الخطاب النقدي، الفلسفي منه والسياسي على حد سواء. كما أنه الصوت الأكثر حضورا وتأثيرا على الحياة الثقافية الألمانية منذ أكثر من خمسين عاما.٤

---

(1)" **Frankfurt School in Monetary Theory ":** http: //ar.wikipeddia.org ,5 February , 2007

أنظر أيضا: حول مدرسة فرانكفورت قدم " **توم بوتومور** "، عالم الاجتماع البريطاني كتابه " مدرسةفرانكفورت " وفيه نظرة جديدة وخلافية لأطروحات هذه المدرسة، حيث يختبر مقولات عديدة لها لم يتم مناقشتها بشكل واف من قبل. علاوة على ذلك يقوم المؤلف بمقارنة أفكار هذه النظرية بأشكال أخرى في الفكر السوسيولوجي وبخاصة فيما يتعلق بالوضعية والبنيوية.

توم بوتومور: " مدرسة فرانكفورت "، ترجمة: سعد هجرس، دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٤. نقلا عن www.al-jazirah.com

للمزيد حول مدرسة فرانكفورت خلفيتها التاريخية وأفكارها أنظر: فيل سليتر: " مدرسة فرانكفورت. نشأتها ومغزاها – وجهة نظر ماركسية "، ترجمة: خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠

(2) **"Frankfurt School in Monetary Theory "**, op.cit.

معظم أعضاء مدرسة فرانكفورت كانوا من اليهود، وقد هاجرت الحركة الى جنيف ١٩٣٣ مع وصول هتلر للحكم في ألمانيا ثم الى الولايات المتحدة أثناء الحرب، قبل أن تعود مجددا الى ألمانيا في بداية الخمسينيات (موسوعة ويكيبيديا).

(3) Abdullah Al-Mutairi: **"The Beginning of the Frankfurt School. On the Way to Habermas,** http:// www.alriyadh.com, 14 December 2006

في هذا المقال نجد قراءة عبدالله المطيري لكتاب (يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت. النظرية النقدية التواصلية) لمؤلفه حسن مصدق.

وفيه المزيد حول فكر مدرسة فرانكفورت وحول يورغن هابرماس باعتباره أكبر فلاسفة ألمانيا المعاصرين وأهم فيلسوف في أوروبا والغرب كله.ويمكن للمزيد حول رواد فرانكفورت النظر في:

Pip Jones: " Introducing Social Theory",op.cit,p73

(4) **" German Philosopher Jurgen Haabermas and the First Pilot Line August Political Cash"**: http://www.hewarye.com

النظرية النقدية التي جسدتها مدرسة فرانكفورت تمثلت بعدد من المفكرين الاجتماعيين الذين ينتمي الغالبية منهم إلى اليسار الأوروبي بعامة والألماني بخاصة، والذين سبقوا غيرهم في إثارة كثير من التساؤلات المعرفية التي تدعو إلى الشك والقلق والجدل، عن طريق نقدهم الفلسفي والاجتماع والسياسي ورفضهم للنظام الاجتماعي القائم وكذلك أيديولوجيته. وكان من أبرز ما ميزهم عن غيرهم هو انتقالهم من نقد المجتمع ومؤسساته إلى نقد الفكر وآلياته، في محاولة لصياغة نظرية نقدية للمجتمع، وهو ما أثار اهتمام المثقف الأوروبي والأميركي. (١)

ثم ترفض النظرية النقدية علاقة البناء الفوقي بالبناء التحتي، حيث تؤكد النظرية النقدية على أن الثقافة والأيديولوجيا تلعب دورا مستقلا في المجتمع، وأن القول بالحتمية الاقتصادية الخالصة فيه نوع من السذاجة . هذا إلى جانب أن أهم ما سعت إليه النظرة النقدية لهؤلاء المفكرين، الكشف خلف وهم العقل الكوني في الخطاب المهيمن والأيديولوجيا المستلبة، حيث يخفي العقل الحديث بالفعل مصالح التكنوقراط والرأسمالية والبيروقراطية التوتاليتارية.(٢)

ورغم انطلاق مدرسة فرانكفورت من النظرية الماركسية وخاصة في مقولاتها الفلسفية ونزعاتها الإنسانية عامة، إلا أن المدرسة بدأت تبتعد تدريجيا عن التصورات الماركسية، لأن بعض مقولات الماركسية لم تعد ملائمة للمجتمعات التكنولوجية المعاصرة وممكنات الثورة فيها إضافة إلى تأكيدهم على مواجهة الماركسية لأزمة تتعلق بمكانة الطبقة العاملة والدور الذي يمكن أن تلعبه. كما أنها أغفلت المقولات الاقتصادية صالحة للثورة أو لتأسيس التحول الاجتماعي. ورغم اختلاف النظرية النقدية مع الماركسية فيما يتعلق ببعض القضايا، فإنها ظلت تعكس روحها النقدية للواقع. ومن تبنيها لنظرية نقدية خاصة للنظريات الاجتماعية والظواهر الاجتماعية والمجتمع أعطت مدرسة فرانكفورت اهتماما بالظواهر الثقافية مؤكدة على الفرد باعتباره جوهر الفكر والعمل وخاصة من خلال علم النفس والتحليل النفسي. وقد أكد هوركاهيمر على أهمية علم النفس الفردي، ويعود هذا الاهتمام بعلم النفس إلى عاملين أساسيين:

الأول: قهر النظام الاجتماعي للفرد الذي بدأ يفقد حريته واستقلاله في مواجهة سطوة النظام.

الثاني: تأكيد النظرية النقدية على الفردية والدور الفردي في التاريخ.

وفي مؤلفه " الإنسان ذو البعد لواحد " أكد هربرت ماركيوز أن " البشر في المجتمعات الصناعية الحديثة مضللون وجهلة وفاسدون فعلا والحضارة التي نعيشها قائمة على أساس اخضاع الغرائزالبشرية، وأن استقرار النظام الاجتماعي يجب أن يتم على أساس تبني الإنسان البعد النقدي، لأن أفكار البشر هي نتاج المجتمع الذي نعيش فيه وذلك لأن فكر البشر يتحدد اجتماعيا ".

---

(١) "مدرسة فرانكفورت.. تأسيس نظرية نقدية للمجتمع " www.aawsat.com,24Aug,2000 .

(2)." The Effects of Marxist Thought ": http://www.marxists.org

من هنا... حددت مدرسة فرانكفورت مجموعة من الأدوار على المثقفين القيام بها منها أن لا يتبنوا موقف الحياد الموضوعي إذ لا ينبغي أن يفصل المثقف الحقيقة عن متضمناتها القيمية وعليهم أن يقفوا موقفا نقديا من المجتمع موضع الدراسة وفي ذلك خروج على الإطار الوضعي ورفضا له واقترابا من الماركسية والمثالية النقدية. كما أوضحت علاقة المثقف بذاته وفكره وعلاقته بمجتمع المثقفين، حيث على المثقفين أن يقفوا موقفا نقديا من فكرهم وأن يوضحوا علاقة هذا الفكر بالمجتمع القائم وبالمعرفة التي أنتجت اجتماعيا ويتصل ذلك إلى حد كبير بتأكيدها على التأمل وأيضا بالتطور الفكري المتتابع الذي لحق بأفكارهم. ويشير هوركهايمر إلى أنه على المثقف أن يحافظ على بقاء مكانته محددة ومستقلة لأن أي مجموعة من المثقفين المرتبطين مع بعضهم البعض ومن خلال المعرفة النظرية المشتركة والشوق إلى مجتمع ينتفي فيه الاستغلال والقهر يمكن أن يشكلوا دوائر لنقل هذا التفكير والمحافظة على بقائه بواسطة المعرفة التي تأتي بالتزاماتها وليس من خلال الوحي أو الوراثة البيولوجية فهذه المجموعة المثقفة في إطار الغليان التاريخي الشامل تصبح في اللحظة الحاسمة هي المسئولة عن القيادة بسبب بصيرتها العميقة.[١]

---

(١) مصطفى مرتضى: " **المثقف والسلطة** "، مرجع سابق، ص ص ٧٨: ٨٣

رابعاً: مقولات علم الاجتماع المعرفي

Sociology of Knowledge

في محاولتها لمناقشة أزمة الثقافة العربية وأزمة المثقف العربي المعاصر وخطابه السياسي، طرحت الدراسة الراهنة قضية العلاقة بين الفكر والواقع / الوجود الاجتماعي إذ طرح العديد من المثقفين تساؤلا رئيسا بهذا الشأن: هل هي أزمة ثقافة ومثقف أم أومة مجتمع؟... في معنى آخر... " هل أزمة المثقف هي انعكاس لأزمة مجتمعه أم أن أزمة المجتمع تكمن في مثقفيه "؟

إن تلك القضية الشائكة ذاتها ترتبط بأهم مسلمات " علم اجتماع المعرفة " Sociology of Knowledge الذي يرى ثمة علاقة جدلية بين الفكر والواقع الاجتماعي أي بين الوعي والوجود الاجتماعي[1]. وأغلب الذين ساهموا في ما يسمى بسوسيولوجية المعرفة تنبهوا إلى وجود علاقة ما بين الثقافة أو الأيديولوجيا – البناء الفوقي – وبين الواقع المادي والاجتماعي – البناء التحتي [2] ولكن طبيعة هذه العلاقة – وهي أهم ما في الأمر – بقى تحليلها إما سطحيا كما يبدو في مفهوم الانعكاس المباشر أو الميكانيكي، وإما غامضا كما يبدو في كثير من الاعتبارات الفلسفية التقييمية.[3]

وتنتمي معظم الدراسات والبحوث الحديثة في هذا الفرع من علم الاجتماع إلى أعمال جيل من الرواد مثل: ماركس، شيللر، مانهايم، دوركيم، سوروكن.[4]

ولا يعني علم اجتماع المعرفة بدراسة حقيقة الأفكار لكنه يهتم بدراسة الوظيفة الاجتماعية للأفكار، وعلاقتها بالجماعات الاجتماعية ومصالح تلك الجماعات. فالفكر لا يحمل في طياته عوامل قوته وتطوره أو ضعفه واضمحلاله، أي أنه لا ينطوي على آلياته الوظيفية، لأن تلك الآليات توجد خارج عملية الفكر فهي كائنة في المجتمع الذي توجد فيه الأفكار، تلك قاعدة عامة

---

(١) تعتبر نظرية المعرفة ليست فقط نظرية فلسفية، وإنما هي كذلك نظرية اجتماعية، فالمعرفة ليست منعزلة عن الواقع الاجتماعي بل هي مسألة اجتماعية في المقام الأول. أنظر في ذلك:

- فؤاد زكريا: " التفكير العلمي "، عالم المعرفة، الكويت،، ط ثالثة، ١٩٨٨، ص ص ٢١٧: ٢٢١
- نيقولا برديائيف: " العزلة والمجتمع "، ترجمة: " فؤاد كامل "، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٧١

(2) " Sociology of Knowledge ": http://en.Wikipedia.org ,16,May2006

في هذا الصدد اختلف فلاسفة كثيرون مع فكرماركس الذي يرى أن " وعي الناس ليس هو المحدد لوجودهم بل يحدد وجودهم الاجتماعي وعيهم. " وفي هذا المقطع تعبير عن توجيه المعطيات المادية للظواهر الفكرية.

يذهب البعض إلى أن علم الاجتماع المعرفي، في تناوله لمشكلة الثقافة، أولى عناية كبيرة لمستوى البنية الفوقية وعلاقتها بالإطار الاجتماعي ككل. والثقافة باعتبارها إنتاج فكري تمثل محور علم الاجتماع المعرفي الذي يبحثها من خلال مختلف مستويات البنية الفوقية وليس من خلال إثبات العلاقة بين الثقافة والمجتمع لأن هذا الإثبات أضحى إحدى المسلمات في الدراسات السوسيولوجية. أنظر محمد علي الكبيسي: " قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر"، المؤسسة العربية للناشرين، تونس، طبعة أولى، ١٩٨٩، ص ١٠٨.

(٣) الطاهر لبيب: " سوسيولوجية الثقافة "،مرجع سابق ذكره، ص ١٩

(٤) استخدم هذا المصطلح على نطاق واسع بدءا من ١٩٢٠ على يد بعض الفلاسفة الألمان ومنهم ماركس، شيللر، مانهايم..

انظر: " Sociology of Knowledge": en.Wikipedia.org//http:

وقد نجد لها استثناءات في العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع الاجتماعي.

من هنا فإن كافة صور الفكر وأنواعه، الحقيقي منها والزائف، تمثل موضوعا لعلم اجتماع المعرفة، ذلك أن لكل فكر وظيفته الاجتماعية وأصوله ومحدداته الاجتماعية، وفي ذلك يقول ميرتون Merton: " لقد جاء علم اجتماع المعرفة إلى الوجود بغرض أساسي واحد هو أن الحقائق ترتبط بالمجتمع التاريخي الذي تنشأ فيه".(١)

أما عالم الاجتماع الألماني " ماكس شيللر Max Sheller " ١٨٧٤ – ١٩٢٨ فقد انطلق في تحديده للموضوعات الأساسية لعلم اجتماع المعرفة من أن كل عمل ذهني، وكل تفكير عقلي مشروط بالبناء الاجتماعي الذي يتم فيه. وحين تناول شيللر الأسس الوجودية للمعرفة فانه قد ميز بين *علم اجتماع ثقافي Cultural Sociology* وما أسماه *علم اجتماع العوامل الحقيقية Sociology of Real Factors* أو *علم اجتماع الحقائق Realsoziologie*.

وأساس هذا التمييز أن المعطيات الثقافية مثالية، تتعلق بما ينبغي أن يكون في مجال القيم والمعايير والمثل الثقافية، أما الأفكار الواقعية فتتجه إلى واقع الطبيعة والمجتمع لتؤثر فيه وتغيره، أما من ناحية المصدر فإنها تنتج عن بواعث بنائية (الجنس، الحاجات الأساسية، القوة،... الخ)، وقد نسب للعوامل الحقيقية استقلالية كاملة، على أساس أن لها آلياتها الخاصة، وهذا يتناقض مع ما استقرت عليه أدبيات علم اجتماع المعرفة وبحوثه المعاصرة. ويتفق شيللر مع ماركس في أن الأفكار تكون حقيقية واقعية متى ارتبطت بالمصالح الاجتماعية والفردية، والبواعث والعواطف والميول الجماعية، ومتى ارتبطت بالبناءات والمؤسسات النظامية، حينئذ فقط يكون للأفكار تأثيرا على الأفعال والممارسات الاجتماعية أما الأفكار التي لا تتجذر في الواقع فيحكم عليها بأنها يوتوبيا عقيمة.(٢)

أما أعمال" كارل مانهايم Karl Mannheim" ١٨٩٣ – ١٩٤٧ فهي تمثل احدى المحاولات التي ألحت أكثر من غيرها – كمحاولة غير ماركسية – على الترابط الوظيفي بين المعرفة والأطر الاجتماعية بما في ذلك مختلف الأصناف الاجتماعية. ويدين له علم الاجتماع المعرفي في تحديد مدخل سوسيولوجي لتفسير أشكال المعرفة، ودراسة الأفكار في علاقتها بالنسق الاجتماعي العام، وبالأنساق الفرعية ذات الصلة.(٣)

وفي كتابه " الأيديولوجيا واليوتوبيا " ميز مانهايم بين نوعين أساسيين من نمط التفكير يسمى الأول " أيديولوجية " وهي جملة الأفكار المنسجمة مع الوجود والدافعة نحو المحافظة عليه وهي

---

(١) نبيل رمزي "سوسيولوجية المعرفة. جدل الوعي والوجود الاجتماعي"، الجزء الثاني، دار الفكر الجامعي، الأسكندرية، ٢٠٠١،ص ٤٥

(٢) المرجع السابق ذاته: ص ٤٧

(٣) بدأ اهتمام مانهايم بالعلاقة بين الفكر والبناء الاجتماعي الثقافي مبكرا، حيث كان موضوع أطروحته للدكتوراه عنوانه: " التحليل البنائي لنظرية المعرفة والتي نالها عام ١٩٢٢(أنظر نبيل رمزي، سابق ذكره، ص ١١٠

بدورها نوعين: " أيديولوجية خاصة " أقرب إلى الذاتية الفردية و" أيديولوجية شاملة " تمثل فترة أو جماعة تاريخية ملموسة كالطبقة الاجتماعية مثلا(١).

أما النوع الثاني من أنماط التفكير فيسميه " طوباوية Utopia " وهي جملة الأفكار التي لا تنسجم مع النظام الموجود بل تحاول تغييره معبرة عن تتوقات معينة نحو المستقبل. وإذا كانت الأيديولوجيا هي دائما تعبير عن مصالح وعن وجهة نظر جماعية اجتماعية، فان مانهايم يذهب إلى أن المثقفين يمكنهم، بل من واجبهم تحقيق نوع معين من الموضوعية، والتحرر من الروابط الاجتماعية وأن يسبحوا بحرية فوق الآراء التي حددها المجتمع مسبقا وهو ما يمكنهم حسب رأيه من اختزال العنصر الاجتماعي المتدخل في المعرفة تدخلا يفقدها الموضوعية ومن القيام بدور فعال في التغيير.(٢)

أما مساهمة " جورج غيرفتش G. Gurvitch" ١٨٩٤ – ١٩٦٥ النظرية فهي وان اكتنفها الغموض ككل طموحاته الواسعة، فهي على الأقل عرفت بالموضوع وأبرزت أهميته وتعقده في نفس الوقت. ويتلخص عمل "غيرفتش " في محاولتين:

الأولى: تتمثل في تصنيف أنواع المعرفة وأشكالها.

الثانية: تتمثل في تحديد العلاقة بين المعرفة والأطر الاجتماعية.

وفي هذا الإطار كان من أهم ما أكد عليه " غيرفتش " اختلاف أنواع المعرفة وأشكالها من مجتمع لآخر، ومن مرحلة تاريخية لأخرى داخل المجتمع الواحد.(٣)

رؤية اسخلاصية نقدية

في ضوء مقولات ومسلمات علم اجتماع المعرفة التي تم عرضها آنفا، حاولت الباحثة أن تلقي الضوء على إشكاليات تسم الخطاب الثقافي العربي المعاصر ومبدعه،حيث الفكر العربي منعزلا عن واقعه أو متقوقعا داخل ذاته، يجتر ثقافته السلفية، أو يترجم ثقافة غيره أو يحلق في

---

(١) علي مختار: " فكرة الأيديولوجية "، في (ندوة: إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، دار التنوير للنشر، بيروت، طبعة أولى، ١٩٨٤، ص ١٣٨.

في هذا السياق من المهم أن نعرف كيف وفي أي ظروف اجتماعية ولغوية تشأ مفهوم الأيديولوجية في نهاية القرن الثامن عشر لدى دي تراسي. كلمة أيديولوجية لم تكن لتنشأ الا في وضع بدأ فيه التفكير في اطار العقلانية الناشئة، في الوظيفة الاجتماعية للفكر وحول العلاقة السببية بين الفكر والتنظيم الاجتماعي (بيير زيما، ص ٣٢). نضيف لبى ذلك أنه لايوجد معنى متفق عليه تماما لتعبير أيديولوجيا وان كان من الواضح أن القاسم المشترك هو بحث علاقة المعرفة بالوجود الاجتماعي وهو ما يسمى حسب تعبير السيد يسين " قضية الإسناد"(علي مختار: ص ١٤١) Imputation

(2) " The Effects of Marxism Thought, "http: //www.marxists.org

– الطاهر لبيب: " سوسيولوجية الثقافة "، سابق ذكره، ص ٢٠

(٣) الطاهر لبيب: السابق ذاته، ص ص ٢٠: ٢٣

أورد غيرفتش أهم مساهماته النظرية عن سوسيولوجية المعرفة في كتابه: " الأطر الاجتماعية للمعرفة "، ترجمة: خليل أحمد خليل،المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، ١٩٨٠

تصورات طوباوية ليست متجذرة في مجتمعه.

من هنا لا نجد الثقافة العربية في المجتمع العربي جزء عضوي (بالمعنى الغرامشي) من الحياة الاجتماعية، بحيث يمكن أن تتفاعل مع المشكلات اليومية للأحداث والقضايا مما يمكن أن يخلق تلاحما أساسيا بين الفكر والواقع.(١)

إن استقلالية الفكر عن الواقع من الأمور التي تهم العديد من المثقفين الذين حللوا تداعيات توليد الواقع من الذهن بدل تكييف الفكر مع الواقع، أهمها " السيكولستيكية " أو النقاش خارج الواقع والعجز عن الإمساك به والتحكم فيه فينغلق العقل داخل أطروحات وقضايا تبلورت في وضع وحقبة معينين.(٢) لقد ولد الفكر العربي الحديث تابعا وتطور في تغريبه، وآمن مفكرون عديدون بحتمية التبعية الفكرية التي يعانيها مثقفي العالم العربي، المنشغلين بالفكر الغربي ومرجعيته أكثر من انشغالهم بواقعهم وقضاياه في كثير من الأحيان.(٣)

وهكذا مازال المثقف العربي مغتربا عن مجتمعه، ولفهم أزمة الثقافة العربية لابد أن نفهم العلاقة بين المثقف والواقع العربي الاجتماعي، فالمثقف حين يدخل في حوار جدلي مع الواقع السياسي والاقتصادي يصبح في أزمة مع" الوالي / السلطة السياسية "وحين يأخذ موقفا غير جدلي يصبح مغترباً عن الواقع، وحين يتخلى عن التحديث وينكص إلى تراثه السلفي يصبح في أزمة عصرية، وحين يشكل أيديولوجية على حساب التراث يزداد تغريبا واغترابا.(٤)

وانطلاقا من هذا نتفق مع " غيرفتش " بأن المعرفة لا يمكن أن تكون مجرد انعكاس آلي أو منتج ثانوي للبناء الأساسي في المجتمع بل أن العلاقة جدلية، وهو نفسه ما يؤكده " شيللر " بأن العلاقة بين الأفكار والعوامل الوجودية هي علاقة تفاعل، فالعوامل الوجودية تمثل عامل محدد من حيث أنها تقوم بالاختيار حيث تفتح وتغلق Open and Close قنطرة المجتمع لدخول أفكار معينة وانتشارها أو عدم السماح بتداولها، فما يحتويه المجال الفكري ونسق المعرفة من أفكار وآراء ومفهومات ومعتقدات يتحدد اجتماعا، إلا أن هذه العوامل الاجتماعية الوجودية لا تخلق أفكارا أو تحدد محتوى الفكر. ويمثل مفهوم " الوحدة البنائية " مفهوما محوريا عند شيللر حيث لا يمكن فصل فكرة عن سياقها الاجتماعي والثقافي، فالمعتقدات والأفكار والأنساق الاقتصادية والثقافية والسياسية والدينية... الخ تمثل كلا اجتماعيا، وحدة بنائية لا يمكن النظر إليها مجزأة. إن

---

(١) أحمد مجدي حجازي: " القافة العربية في زمن العولمة "، سابق ذكره، ص ٥٧

(٢) برهان غليون: " اغتيال العقل. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية "، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة ثالثة، ١٩٩٠، ، ص ص ٥٧: ٥٨

(٣) جلال أمين: "بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث "، في: " إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي " (ندوة: المركز القومي للبحوث الجنائية والاجتماعية)، دار التنوير للنشر، بيروت، طبعة أولى، ١٩٨٤، ص ٢٣١

(٤) أحمد مجدي حجازي: " الثقافة العربية في زمن العولمة "، سابق، ص ٧٥

تلك الوحدة هي التي تحدد هوية المجتمع وطبيعته في لحظة تاريخية معينة.(١)

ومن تحليل واقعنا الثقافي العربي المعاصر... عبر مثقفينا عن ضرورة الربط الجدلي بين الفكر والواقع. فأشار " مجدي حجازي " إلى أن الثقافة هي انعكاس للواقع، والمثقف نتاجا لهذا الواقع، ولكن في نفس الوقت إذا ما تحدثنا عن أزمة يطرح الحوار الجدلي – بين الثقافة/الفكر وبين الواقع/الوجود – نفسه.

أما "عابد الجابري " فقد رأى الفكر، في مستويات معينة، إذ يعكس الواقع حتى في أدنى درجات استقلال النسبي لا يعكسه كما تفعل المرآة التي يرى فيها الشخص وجهه بكل قسماته وتجاعيده، بل غالبا ما تكون الصورة المنعكسة متموجة متداخلة الأجزاء كالصورة التي تعكسها المرآة المهشمة،الأمر الذي يجعل الربط الميكانيكي بين أجزاء الواقع الفعلي والصورة التي يعكسها الفكر عنه عملية مضللة، والنتائج التي تترتب عنها نتائج فاسدة. أن الربط بين الفكر والواقع في مثل هذه الحال يجب أن يأتي من عمليتين أساسيتين ضروريتين: أولاهما: تحليل الواقع تحليلا يهدف إلى الكشف عن بنيته، إلى استخراج ثوابته ومتغيراته واستخلاص نموذجه الصوري. وثانيهما: تحليل الصورة المرآوية المهشمة، أي صورة الواقع " العامية" كما تنعكس في وعي الناس – مطلق الناس – وإعادة مفصلتها وترتيب العلاقات بين أجزائها لاستخلاص صيغتها " العالمة " أي الصيغة التي تؤسس الوعي الصحيح. انه بعد هاتين العمليتين التحليلتين، وبعدهما فقط في رأي الجابري يصبح الربط الجدلي بين الفكر والواقع ممكنا، أما من دونهما فسيبقى ربطا مرآويا ساذجا وفي أحسن الأحوال ربطا ميكانيكيا يتعامل مع الظواهر الإنسانية المعقدة المتموجة المتطورة وكأنها ظواهر طبيعية صماء جامدة، قارة، ظواهر الجسم الصلب. كما لابد من التمييز في الفكر ذاته بين مستويات تتفاوت في استقلالها النسبي عن الواقع.وفي حالة الاستقلال الفكري الذي ينحو نحو المائه في المائة يسميها الجابري " الإشكالية النظرية " التي يتم تجاوزها بنقدها وتفكيكها بصورة تمكن من كسر بنيتها وتدشين قطيعة معها، لإفساح المجال بالتالي لميلاد إشكالية

---

(١) نبيل رمزي: "سوسيولوجية المعرفة "، سابق، ص ص ٥٣: ٥٤

يجدر الإشارة هنا الى التوجه العام الذي هيمن على علماء الاجتماع وهو وحدة المجتمع الكلي، أي النظر الى المجتمع باعتباره كلا متكاملا أو مجموعة من العناصر المتداخلة، فالسياسة والدين والثقافة والاقتصاد كلا مظاهر متنوعة لنفس المجتمع وبينهم علاقة اعتمادية متبادلة. وليس من قبيل المصادفة أن ظهور علم الاجتماع السياسي تزامن مع ظهور المناهج البنيوية والنسقية والوظيفية، وهي مناهج تنطلق من مبدأ واحد هو أن المجتمع يشكل وحدة كلية (أنظر للمزيد: ابراهيم أبراش: " علم الاجتماع السياسي "، دار الشروق للنشر، الأردن / عمان،طبعة أولى ١٩٩٨، انظر تفصيليا حول *المنهج في علم الاجتماع السياسي*، ص ص ٧٩: ١١٠)

أما مانهايم فقد تبنى القاعدة المنهجية التي أرساها دوركايم دون تحريف ونظر الى التيارات الفكرية (المعرفية بوجه عام والأيديولوجية بوجه خاص) كظاهرات اجتماعية يتم تحليلها في ضوء المجتمع ككل، الذي تنتج عنه وتعمل فيه. وهكذا يتم تحليل ودراسة الانتاج الفكري في السياق الاجتماعي الثقافي الذي تبلور فيه. وهذا الموقف المنهجي في تحليل الفكر يمثل موقف مانهايم في مرحلة النضج التي اختلفت عن مرحلة كتاباته المبكرة. (انظر: نبيل رمزي: "سوسيولوجية المعرفة "، سابق ذكره، ص ص ١١٦: ١١٨

جديدة أكثر غنى وأكثر استجابة لخط التطور والتقدم.(١)

وعلى عكس ما يعتقده الجابري بأن الصراع الأيديولوجي لا يعكس مصالح طبقية متناحرة، حيث يتمتع الفكر – في رأيه – باستقلال نسبي*، نجد " ماركس " في نظريته حول علاقة المعرفة بالمجتمع ينكر الانعكاس الآلي للأوضاع والمصالح الطبقية في الفكر (أي أن الفكر في رأيه ليس انعكاسا آليا للأوضاع والمصالح الطبقية)، إلا أن منذ هذا الانكار وماهية علاقة المعرفة بالظروف الوجودية تبحث عن حل. ويتخطى ماركس التصور الساذج لعملية الانعكاس إلى أن الأفكار ترتبط بالواقع الاجتماعي المحدد تاريخيا، بما في ذلك أفكار المنظرين والمؤدلجين، وقد توجد أفكار لا ترتبط بمصالح طبقية، مثل هذه الأفكار التي تتمتع بنوع معين من الاستقلال يمكن أن توجد لكنها ستكون ذات قيمة وأهمية أقل نسبيا من تلك الأفكار التي ترتبط بمصالح طبقية لطبقة معينة.(٢) من ذات المنطلق حدد مانهايم الكيفية التي تعتمد بها الأفكار على الأوضاع الاجتماعية، خاصة الوضع الطبقي. إلا أنه لم يحصر اهتمامه في البحث عن الدور الأيديولوجي للأفكار، وجهد مفكروا الطبقة الحاكمة في تزييف وعي الكادحيين، ومدى تعبير كل مفكر عن مصالحه الطبقية، فتلك مسائل قتلها الماركسيون بحثا. ولكنه بدلا من ذلك يرى أن كل الأفكار الحقيقي منها والزائف، ترتبط وتتأثر بالوضع الاجتماعي للمفكر، كما ترتبط وتتأثر بالسياق الاجتماعي الثقافي الذي توجد فيه. فكل مثقف /مفكر ينتمي إلى جماعة اجتماعية يتبنى مواقفها ويعبر عنها، فمن موقعه الاجتماعي ينظر المثقف للأحداث والعلاقات والمصالح، كما أنه طرف أصيل في صراعات اجتماعية لا يمكن أن يواجهها بمفرده مجردا من غطائه الاجتماعي وانتمائه، ومن ثم فإن المثقفين والمفكرين ليسوا ذرات فكرية تسبح في مدار حول المجتمع، تعبر عن معاني الأشياء والأحداث بصورة شاملة، أنهم بالفعل يعملون مع أو ضد أعضاء جماعات اجتماعية، وهم إذ يفعلون ذلك يفكرون مع أو ضد بعضهم البعض حسب المواقف والمصالح. من ثم فإن الفكر الإنساني يتوقف على ما أسماه مانهايم " نسبية المواقف ".(٣)

---

(١) محمد عابد الجابري: " إشكاليات الفكر العربي المعاصر "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة رابعة، يونيو ٢٠٠٠،ص ص ١٣: ١٥

ناقش الجابري هذه القضية في ضوء تحليله ل " الصراع الأيديولوجي والطبقي حول الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي ". ويرى اشكالية الأصالة والمعاصرة اشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المائة في المائة ولا تقبل الحل الا بتجاوزها.

وقصد بالاشكالية " منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر امكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل من الناحية النظرية،الا في اطار حل عام يشملها جميعا. وبعبارة أخرى ان الاشكالية هي النظرية التي لم تتوافر امكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري ".

* نلاحظ هنا أنني أشير الى رأي الجابري تخصيصا حول إشكالية الأصالة والمعاصرة، وذلك واضح تفصيليا في ورقته المقدمة بعنوان: " إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي "، المستقبل العربي، السنة السابعة، عدد ٦٩، نوفمبر، ١٩٨٤، ص ٥٤

(٢) نبيل رمزي: سابق ذكره، ص ص ٥٢: ٥٣

(٣). نبيل رمزي: السابق ذاته، ص ص ١١١: ١١٢

بقي الآن أن نستخلص ونناقش أمرين هامين:

الأول: الفرق بين الثقافة والأيديولوجيا

أن قضية الانتماء الطبقي للمثقفين تقودنا للحديث عن الفرق بين الثقافة Culture والأيديولوجيا Ideology. فالانتماء الطبقي للمثقفين لا يكون بالضرورة مرتبطا بنشأتهم الطبقية وإنما بانتمائهم الأيديولوجي أساسا. وهنا تثار إشكالية الوجود والوعي الطبقيان وقد يتعارضان ولهذا تتحدد طبقية المثقفين بالموقف الذي يتخذونه من الصراع الطبقي الدائر في المجتمع عامة وفي مجال الثقافة والأيديولوجيا خاصة [١].

ولكل مجتمع بشري ثقافته الخاصة المتميزة التي تختلف في مجموعها عن ثقافة أي مجتمع آخر،والأيديولوجيا (السائدة والمسودة) في كل ثقافة هي التي تضفي على تلك الثقافة طابعها المميز وخصوصيتها التاريخية[٢].وتعني الثقافة المعرفة بالمعنى الشامل للمعرفة أي الامتلاك النظري أو التقني أو الوجداني لحقائق الواقع الطبيعي الاجتماعي والإنساني عامة، وما يتضمنه هذا الامتلاك من إنتاج وإبداع وكذلك في المجال النظري أو التقني أو الوجداني، أيا كان مستوى هذا الامتلاك والإنتاج والإبداع، على أن هذا الامتلاك والإبداع المعرفي يتعرض دائما في الممارسة الاجتماعية إلى توجيه وتوظيف مصلحي طبقي وهذا ما يحوله من مجال المعرفة إلى مجال الأيديولوجيا. وبرغم التمايز بين المعرفة والأيديولوجيا فما أعمق التداخل بينهما، فتطور المفاهيم والمنجزات عامة سواء على مستوى العلوم الطبيعية أو الاجتماعية أو الإبداع التقني أو الأدبي والفني والفكري مشروط بالتطور في الأوضاع والعلاقات الاجتماعية، وأن يكن في الوقت نفسه عاملا من عوامل هذه الأوضاع والعلاقات نفسها، وفي أسس أشد المعارف العلمية دقة نجد عناصر أيديولوجية يسعى العلم دائما في تطوره إلى التخلص منها أو تحديدها حسابيا على الأقل والأيديولوجيا بدورها لا تحقق مصداقيتها أو فعاليتها المعنوية بغير الاستناد إلى أساس معرفي وذلك بتوظيف الحقائق والمنجزات المعرفية توظيفا يضمن لها المصداقية والمشروعية ولهذا ما أكثر المعارك الأيديولوجية المحتدمة حول تفسير بعض معارك العلوم الطبيعية وما أكثر ما تؤدلج المعارف العلمية لخدمة أهداف مصلحية، هذا فضلا عن استخدام النتائج التكنولوجية للعلوم لخدمة أهداف أيديولوجية ومصلحية مختلفة، كاستخدام القنابل الذرية والنووية والإذاعة والتلفزيون

---

(١) أنظر حول علاقة الانتماء الأيديولوجي بالانتماء الطبقي: أمل حسن أحمد: " الأصـــول الاجتماعيـــة لنخبـــة الأحـــزاب السياسية وموقفها من بعض القضايا الاجتماعية. دراسة مقارنة بين الحزب الوطني وحزب التجمع"، رسالة ماجـستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الاجتماع،٢٠٠٣.

(٢) محمد الجوهري: " علم الاجتماع وقضايا التنمية "، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٩٢

تستخدم الأيديولوجيا أحياناً كمرادف لنسق المعتقدات، وتقدم فهماً زائفاً للواقع.. أنظر في:

Pip Jones: “ Introducing Social Theory “ , op.cit,pp199: 200

ويمكن اعتبار الأيديولوجيا كفكر تبريري.. أداة سيطرة حيث " الثقافة السائدة هي ثقافة سائدين ". أنظر: " بيير زيمـــا: "النقد الأدبي. نحو علم اجتماع للنص الأدبي"،مرجع سابق ذكره، ص ص ٢٩

ووسائل الاتصال إلى غير ذلك.

ورغم هذا كله يظل للثقافة جانبها المعرفي الخالص رغم طغيان الجانب الأيديولوجي عليها وما أكثر ما يكون لهذا الجانب المعرفي الخالص كذلك فعاليته الأيديولوجية بشكل مباشر، وغير مباشر، " فجاليليو " لم يتعرض للمساءلة والمحاكمة لمجرد قوله بدوران الأرض حول الشمس ولخروجه على نسق فكري لعلاقات بنيه فلكية مستقرة تتبناها الكنيسة، وإنما لأنه بهذا النسق الفلكي الجديد الذي يقول به يخلخل نسق البنية الاجتماعية الطبقية السائدة آنذاك، ولهذا فأن الإنتاج والإبداع الفكري العلمي والتقني والمنجزات المعرفية عامة تتضمن بالضرورة إمكانات تغييرية بل تثويرية، لأنها إضافات إلى قوى الإنتاج الاجتماعي والبشري بكل عام والتي تسهم بتطورها وتقدمها في تحقيق التغيرات الاجتماعية.(١)

الثاني: سوسيولوجيةالثقافة/ المعرفة كمساهمة نظرية في نظرية البنى الفوقية

نستطيع الآن أن نقول أن سوسيولوجية الثقافة/المعرفة مساهمة قبل كل شيء فيما سمي بنظرية البنى الفوقية.ولم يعد مهما من وجهة النظر التحليلية – بعد كل الاعتبارات التي تم ذكرها آنفا– إثبات العلاقة بين الإنتاج الفكري والواقع الاجتماعي بقدر ما هو مهم تحليل أشكال هذه العلاقة في مرحلة معينة لمجتمع معين. هذا التحليل يعد مصدرا أساسيا في المناقشات المتعلقة بالروابط الموجودة بين البنية التحتية والبنية الفوقية والتي أفضت إلى تأكيد فكرة التبادل الديالكتيكي القائم بينهما. نذكر هذا حتى لا تفهم نظرية البنى الفوقية على أنها تتضمن تفكيكا للوحدة بين المستويين. الوحدة هنا تعني أن معطيات البنى الفوقية في ذلك الإنتاج الثقافي لا يمكن تفسيرها تفسيرا ذا حد أدنى من الدلالة السوسيولوجية دون إرجاعها إلى معطيات الواقع الاجتماعي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن سوسيولوجية الأدب والفن ساهمت مساهمة متطورة في تحليل أشكال العلاقة بين الإنتاج الفكري ومعطيات البنية الاجتماعية. إلا أن تحليل طبيعة العلاقة بين البنيتين – الفوقية والتحتية – لا تتم عن طريق الإنتاج الفكري كإنتاج قائم بذاته، بل وظيفيا عن طريق فئة المثقفين المنتجة لهذا الإنتاج

وقد تجاوزت بعض الدراسات في مجال سوسيولوجيا الأدب الطريقة الكلاسيكية المعهودة التي تبحث باستمرار عن علاقة مباشرة بين " مضمون " النص والواقع مسلمة بمبدأ " الانعكاس " إلى حد يجعل أكثر الآثار سطحية في نقلها للواقع أكثرها تعبيرا عنه (لهذا صلة بالمفهوم التقليدي

---

(١) مصطفى مرتضى: سابق ذكره، ص ص ٤٨: ٤٩

أنظر أيضاً: محمود أمين العالم: " مفاهيم وقضايا اشكالية "، دار الثقافة الجديدة، طبعة أولى ١٩٨٩، ص ص ٢٩: ٣٢

* يتفق ذلك ما رآه غرمشي من افراد مكانة خاصة للمثقفين في الربط العضوي بين البنيتين –الفوقية والتحتية – في لحظة تاريخية معينة.

للواقعية الذي يعتبر أن نصا يصف الواقع هو بالضرورة أكثر واقعية من نص رمزي أو خيالي). وتعتبر أعمال الفيلسوف الفرنسي لوسيان غولدمان L.Goldman ١٩١٣ – ١٩٧٠ (*) أن "العلاقة الأساسية بين الحياة الاجتماعية والخلق الأدبي لا تهم مضمون هذين القطاعين من الواقع البشري وإنما تهم فقط البنى العقلية أو ما يمكن أن نسميه المقولات التي تنظم في الوقت نفسه الوعي التجريبي لمجموعة اجتماعية معينة والعالم الخيالي الذي يخلقه الكاتب". من هنا نخلص إلى الى أنه لا يكفي تحديد الكيفية التي يحول بها إنتاج فكري كالقصة أو الرواية معطيات الواقع، بل لابد من إبراز الوظيفة الاجتماعية السياسية لهذا الإنتاج خصوصا وأن المنتجين ينتمون إلى فئات من المثقفين يؤدون أدوارا قد يعونها وقد لا يعونها لصالح أصناف أو طبقات اجتماعية معينة بما في ذلك السلطة أو الطبقة الحاكمة. وهذه الوظيفة ليست مظهرا ثانويا أو تكميليا بل هي بعد من أبعاد العلاقة ولا يمكن تفسير ظهور حدث فكري بدونها. كما أنها في الوقت نفسه توجد حلا سوسيولوجيا لما يسمى " استقلالية " القيم الفكرية الجمالية، وذلك باكتشاف وظيفة لاستمرارية هذه القيم أو لبعثها في ظروف تاريخية محددة.

وفي نفس الوقت لا يعني الاهتمام بالثقافة " المثقفة " إهمال الثقافة الجماهيرية، فليست هناك فكرة الانفصال بين قطاعات لثقافة أو بين مستوياتها المختلفة وهو ما تؤكده الرؤية الكلية التي تقوم عليها نظرية البنى الفوقية. (١)

(*) لوسيان غولدمان: ١٩١٣ – ١٩٧٠ روماني الأصل ولد في بوخارست ويعد الشارح الأول في فرنسا لأعمال الفيلسوف المجري المعروف جورج لوكاتش ويعتبر من أهم المنتمين للمدرسة الهيجلية الجديدة في النقد الاجتماعي للأدب. لكن أهم ما يميز غولدمان عن لوكاتش هو التوغل في التحليل البنيوي لمنجزات الخلق الثقافي، من زاوية تشكيلها ودلالاتها وحول المزيد عن مفهوم "رؤية العالم " باعتباره مفهوما جذريا في منهج غولدمان أنظر: " جابر عصفور:" عن البنيوية التوليدية. قراءة في لوسيان جولدمان "، فصول، عدد ٦٨، ص ٣٠

(١) الطاهر لبيب، سابق ذكره: ص ص ٢٦: ٢٧، ٥

أن أشكال العلاقة القائمة بين أنماط الانتاج الفكري وبين المعطيات الاجتماعية تظهر في أعمال تطبيقية كثيرة ل "جورج لوكاتش " و"لوسيان غولدمان" في ميدان سوسيولوجيا الأدب ولا تخرج عن هذا الاطار النظري العام الذي نناقشه.وفي عرضه للجناح الاجتماعي من مدرسة النقد الجديد الذي يصطنع التحليل السوسيولوجي في دراسة الأعمال الأدبية أوضح السيد يسين كيف تجاوز غولدمان في دراساته جورج لوكاتش، فلوكاتش فيلسوف يعتمد أساسا على التحليل النظري والتأليف بين الأفكار في حين أن غولدمان وان بدأ فيلسوفا الا أنه انتهى باحثا في علم الاجتماع. فدراسة التاريخ الطبيعي لتطور فكر غولدمان نجده بدأ بدراسات تعد في حكم علم اجتماع المعرفة وكان من المنطقي أت يهتم بعد ذلك بالأدب كموضوع لدراساته لأن علم اجتماع الأدبي يمكن في تصوير دقيق لخريطة علم الاجتماع الخاصة، أن يندرج داخل دائرة علم اجتماع المعرفة. وعلى ذلك فان تحليلا موضوعيا لدراساته لابد أن يفضي الى تقرير ان هذه الأعمال تدخل في نطاق علم الاجتماع الأدبي وفي مجال علم الاجتماع الأدبي هناك دراسات تناولت عديدا من الأمور المتعلقة بانتاج الأدب وتوزيعه واستهلاكه من وجهة النظر الاجتماعية. أنظر: السيد يسين: " التحليل الاجتماعي للأدب "، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة ثالثة، ١٩٩٢، انظر تفصيليا حول التحليل السوسيولوجي للأدب، والنقد الأدبي والعلوم الاجتماعية" غولدمان ومدرسة النقد الجديد "، ص ص ٣٥: ٣٦، ص ص ٩٠: ٩١

حول علم الاجتماع الأدبي وموضوعه وعلاقة النص بالبنية الاجتماعية أنظر رأي بورديو في: بيير بورديو: " قواعد الفن "، سابق ذكره، ص ص ٥: ١٥

خامساً: مداخل ونظريات تحليل الخطاب

تمهيد:

في الإطار العام الذي تشكله الاتجاهات الأدبية " الحداثة " Modernism و "ما بعد الحداثة " Postmodernism [1]، تحاول الباحثة أن تستلهم من مقولات الاتجاهات والنظريات الأدبية والنقدية ما يمكنه أن يفيد في تحليل الإنتاج الثقافي /الفكري للمثقف. مع الأخذ في الاعتبار أن المعيار الأساسي الأكيد في اختيار بعض المقولات دون الأخرى، هو قدرتها على الإجابة على التساؤلات المثارة، وقدرتها على أن تفضي إلى نتائج نعتقد في صوابها ودقتها العلمية طبقا للمنهج الملتزم به وليس جدة النظرية أو قدمها، او.. ذيوعها أو عدم انتشارها.

لنسم " النص".. كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة. والكتابة تستدعي القراءة حسب علاقة تسمح بادراج عملية" التأويل ". إذن القراءة ليست فقط حوار مع المؤلف عبر مؤلفه، ينبغي القول أن علاقة القارئ بالنص/ الخطاب المكتوب من طبيعة مغايرة تماما، فالحوار عبارة عن تبادل الأسئلة والأجوبة ولا وجود لتبادل من هذا النوع بين الكاتب والقارئ. فالقارئ غائب لحظة الكتابة

---

(١) المقصود هنا (الحداثة) كحركة أدبية وفنية – تمييزا عن الاتجاه العام الشامل لمعظم الفنون والآداب من شعر ورواية وقصة وموسيقى وفنون تشكيلية وعمارة وأزياء وسلوك. فهي كحركة " أدبية " حدد " د.ه. لورانس " بدايتها بسنة ١٩١٥ حيث شهدت نهاية العالم القديم (الحرب العالمية الأولى) وترتضي "فرجينيا وولف" عام ١٩١٠، ولما كان لكل رأي مقوماته ودعائمه فقد جعل " ديفيد بروكس" العقود الأربعة بين ١٨٩٠ و ١٩٣٠ م هي الفترة التي شهدت ميلاد الحداثة كاتجاه أدبي وفني. وفي الوقت نفسه لايمكننا الشك في قيمة التحولات الكبرى التي اعترت هذه الفترة فأكسبتها ظروفا فكرية وتاريخية.

أما (مابعد الحداثة) فقد بدأت في التبلور في الستينيات وشوهد صعودها وصوتها المسموع بقوة في السبعينيات. وعموما من الصعوبة بمكان وضع تاريخ معين نستفتح به اتجاه مابعد الحداثة. وفي هذا الاتجاه نجد براجماتية اللغة (نفعيتها) تشكل جانبا مهما في كثير من التصورات التي تقدم بوصفها مقومات بعد حداثية، على نحو ما نجد لدى " جان فرانسوا ليوتار " الذي يهتم بدراسة " تأثيرات " مختلف أنماط الخطاب، ويسمي الأنماط المختلفة للعبارات " ألعاب لغة ". وهذا التصور البراجماتي يقابله في الفن لغة معبرة عن (اللايقين). لغة تقوم على التجريد الفارغ. هذا التجريد يؤكد أن ثمة شيئا يمكن ادراكه لكن لايمكن رؤيته أو جعله مرئيا، ومثل هذا الشيء لا علاقة له بالمعنى، وانما له علاقة بالشعور باللذة فحسب، اللذة التي يشعر بها الفنان أوالمتلقي.أنظر: محمود العشيري: " الاتجاهات الأدبية والنقدية الحديثة "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٥٩: ٢٣١

نستطيع القول أيضا بأن فكر ما بعد الحداثة يمثل نزعة نقدية جديدة ثقافية وسياسية واجتماعية حددت شكل الخطاب السائدوأدت إلى التركيز على المدلول في مقابل الدال وعلى القاريء في مقابل الكاتب وعلى السياق الاجتماعي والثقافي في مقابل السياق اللغوي. أنظر:

David Hravey: " The Condition of Post modernity" , USA, Basil Blackwell.,1980 ,pp 8: 10

من الجدير بالذكر أن هناك تساؤلات عديدة حول التحول الدراماتيكي الذي أدى للتحول من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، البعض يرى أن نظريةما بعد الحداثة في حاجة إلى مصطلحات ومفاهيم خاصة بها لكي نفهم ليس فقط المنظمات الاجتماعية ولكن كل عوالم النشاط الإنساني من فن وهندسة معمارية وأدب.. إلخ. وفي رأي جيدنز Giddens فإن نظرية ما بعد الحداثة ترى الفرد الإنساني معدوم القوة وضعيف في مواجهة التأثيرات الخطابية. أنظر في:

- Pip Jones: "Introducing Social Theory ", op.cit, pp155: 183.

والكاتب غائب لحظة القراءة، وهكذا.. ينتج النص اختفاء مزدوجا للقارئ والكاتب.(١)

من هذا المنطلق.. تسعى الدراسة الراهنة إلى الكشف عن ما هو خلف النص، وفك شفرته بالتعرف على ما وراءه من افتراضات وأو ميول فكرية. وإذا كان هدفنا هو تحليل الخطاب السياسي للمثقف، فان المتخصصين يؤكدون أن تحليل الخطاب لا يجيب على كل الأسئلة الخاصة، ولكنه يحاول الإطلال على النص من أعلى لكي يكون فكرة شاملة وعامة عنه، وذلك كمقدمة لسبر غور النص بالتعرف على ما يضمره من قضايا وميول واتجاهات.

انطلاقا من ذلك نعرض فيما يلي لبعض الأفكار النظرية والاتجاهات التي تساهم في تحقيق الهدف:

- الهرمنيوطيقا (مددخل نظري للتأويل) Hermeneutics
- الشكلانية الروسية Formalism
- البنيوية الأدبية Literary Structuralism
- ما بعد البنيوية Post Structuralism
- نظرية التلقي Reception Theory
- التفكيك Deconstruction

- **الهرمنيوطيقا (مدخل نظري للتأويل) Hermeneutics**

لا يخرج تحليل الخطاب عن كونه تأويلا للنص. والتأويل فن، حيثما ولينا وجوهنا نجد أن ماهو نهائي ومحدد يؤسس أنطلاقا مما هو لانهائي وغير محدد. وتضم كل جملة عددا لانهائيا من الكلمات، ونحن لاندرك منها سوى عدد محدود جدا، وتظل الكلمات الأخرى في اللانهائي أو في مجال المتخيل. وكل دراسة للمضمون السياقي تحتوي بالضرورة على بعد تأويلي.(٢)

وحري بنا أن نشير إلى أن التأويل ليس ظاهرة مستحدثة في تاريخ الآداب والفنون، إنما هو يمتد إلى أرسطو القائل أن في كل كلام تأويلا من جهة أن اللغة تحريف لأشياء الواقع.(٣) والآن يعتبر علم التأويل أو الهرمنيوطيقا علم ينظم إستراتيجية القراءة بوجه عام وفي ذلك يقول بول ريكور " إني أسمي هرمنيوطيقا كل توجه يعتمد التأويل، وأعطي لكلمة تأويل معناها القوي: الكشف عن معنى باطن من خلال معنى ظاهر".(٤) والواقع أن الهرمنيوطيقا (فلسفة التأويل) هي اسم المذهب الذي يضم (شلايرماخر ودلتاي وجادامر وريكور). ويشتق لفظ الهرمنيوطيقا

---

(١) بول ريكور: " النص والتأويل "، ترجمة: عبد الحي أرزقان http://saidbengrad.free.fr

(٢) فرانسوا راستيي: " مواضيع وأساليب التأويل "، ترجمة: عبد الغني اليزمي. http://saidbengrad.free.fr

(٣) محمد بن عياد: " التلقي والتأويل. مدخل نظري ". http://saidbengrad.free.fr

(٤) فرانسوا راستيي: مرجع سابق ذكره

Hermeneutics من الفعل الاغريقي Hermeneuein، فعل يدل على عملية كشف الغموض الذي يكتنف شيئا ما، أو اعلان رسالة وكشف النقاب عنها.(١) ويشتق الفعل من اسم الاله الاغريقي هرمس Hermes وهو إله متعدد المواهب والاختصاصات فهو رسول الآلهة وإله الحدود وإله التجارة وصانع القيثارة * ويرمز إلى المعرفة الكلية والتأويل الشامل، انه أيضا رمز " الكلمة التي تنفذ إلى أعماق الوعي ". وبالاضافةالى ذلك فهو إله الفصاحة ورمز للتعدد التأويلي والمعرفة الآتية من كل أصقاع الكون. فالتأويل من الزاوية الهرمسية لا يروم الوصول إلى غاية بعينها فغايته الوحيدة هي الاحالات ذاتها، فاللذة هي أن لايتوقف النص عن الاحالات وألا ينتهي عند دلالة بعينها، فالبحث عن عمق يشكل وحدة كلية تنتهي اليها كل الدلالات سيظل حلما جميلا من أجله ستستمر مغامرة التأويل.(٢)

ومن اللفظ الإغريقي اشتقت الكلمة الانجليزية Hermeneutics، والتي درج الباحثون العرب على ترجمتها بالهرمنيوطيقا أو الهرمنيطيقا. وهي وصف للجهود الفلسفية والتحليلية التي تهتم بمشكلات الفهم والتأويل. وتقوم الهرمنيوطيقا على فلسفة التعمق خلف ما هو ظاهر من تعبيرات وعلامات ورموز للكشف عن المعاني الكامنة والجوانب غير المتعينة من الخبرة أو التجربة في محاولة لفهم المجهول بالمعلوم. فجوهر عملية التأويل هو الكشف عن ما يكمن خلف الأشياء من دلالات ومعان، ومحاولة كشف الغموض البادي في الظاهرة بالتعمق خلفه والكشف عن آفاق للمعاني لا ندركها من مجرد النظرة الظاهرية الخارجية.(٣) أما القضية الأساسية التي تتناولها الهرمنيوطيقا فهي معضلة تفسير النص بشكل عام وكانت تعرف " بفن إدراك وتحديد المعنى المختبىء في النصوص" والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسر بالنص – في حالة النص الأدبي – وهذا التركيز هو نقطة البدء والقضية المسلحة عند فلاسفة الهرمنيوطيقا. وقد اتسع المفهوم في تطبيقاته الحديثة وانتقل إلى دوائر أكثر اتساعا تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجي وفلسفة الجمال والنقد الأدبي

---

(١) أحمد زايد: " الهرمنيوطيقا واشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية "، في: إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع)،كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد الخامس، مايو ٢٠٠٥، ص ٧

* تجتمع مواهب هرمس في سمتين اثنتين: الأولى: هي الوساطة بين طرفين، والثانية: هي القدرة على استخدام الحيلة في الوصول الى الهدف. وكلاهما ضروري في عملية كشف الغموض التي يدل عليها اللفظ الاغريقي. فالغموض لابد وأن يكشف من خلال وسيط، وهو ما يتطلب استخدام أدوات غير مألوفة كتلك التي يستخدمها هرمس. أنظر: أحمد زايد ص ٧

(٢) أمبيرتو ايكو: " التأويل بين بورس ودريدا "، ترجمة: سعيد بنكراد. (مجلة علامات، مكناس، المغرب، عدد ١١، ١٩٩٩ http://saidbengrad.free.fr

يعتبر التأويل في النقد الثقافي المعاصر منهجا للتناول واماطة اللثام عن معنى النص حيث يعتبر النص عالم مقال مكتفيا بذاته، وعلى القارىء أو المؤول أن ينفذ الى النص ويرتاد هذا العالم. أنظر تفصيليا: أرثر أيزابرجر: " النقد الثقافي "، سابق ذكره، ص ٥٥

(٣) أحمد زايد: " الهرمنيوطيقا واشكاليات التأويل والفهم "، مرجع سابق ذكره، ص٧

والفلكلور[1]. أما بداية المذهب فكانت على يد الفيلسوف الألماني "شلايرماخر" Schleiermacher وكان يقصد به التأويل الفلسفي للنصوص الدينية باعتبارها كاشفة عن عدد ثابت من معاني الحياة الإنسانية وغاياتها، وتطور المذهب على يد "دلتاي" خارج مجال النصوص الدينية حتى شمل النصوص الأدبية والتاريخية. واستمر "جادامر" في اتجاه "دلتاي" وضم إلى مجال البحث الهرمنيوطيقي الأعمال الفنية والأدبية باعتبارها ممثلة لروح عصرها وكاشفة عن الأفق التاريخي الذي يحتويها. ثم شهدت الهرمنيوطيقا على يد "بول ريكور" Paul Ricour تغيرات كثيرة ذلك لأنه أرجعها إلى مهمتها الأصلية وهي تأويل النصوص الدينية، كما اكتشف أن أهم ما يميزها هو بحثها عن الهوية وما يميز نوع الهوية الذي تبحث فيه الهرمنيوطيقا أنها ذات بعد زماني وتاريخي قوي، كما حاول إعادة صلة الهرنيوطيقا بالفلسفة بربطها بفينومينولوجيا هوسرل[2].

ومهما كانت الاختلافات بين فلاسفة التأويل، فإنهم يجمعون على موضوع واحد هو أن التأويل محاولة للفهم Understanding. والفهم ليس هدفا في حد ذاته، بل إنه يسهم بدور فعال في تحسين الوجود الإنساني. فقد أكد "هيدجر" على دور الفهم في " تأصيل الوجود في العالم " وأكد "هابرماس" على دور الفهم في نقد الأيديولوجيا، كما أكد "بول ريكور" على دور الفهم في كشف أستار الغموض واماطة اللثام عن أشكال الوهم الكامنة في المعرفة. الفهم بهذه الطريقة هو هدف يوصلنا إلى هدف أكبر منه هو تغيير الحياة إلى الأفضل[3]

- **الشكلانية الروسية Russian Formalism**

تألفت جماعة الشكلانيين الروس من مجموعة من شباب الباحثين، ألفوا معا "حلقة موسكو اللغوية" عام ١٩١٥ لتأسيس شكل آخر من الدراسة الأدبية وكان على رأس الجماعة "رومان ياكبسون "[4].

---

(١) نصر حامد أبو زيد: " إشكاليات القراءة وآليات التأويل. كتابات نقدية "، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩١، ص ص ١٣:١

يرى حسن حنفي أن الهيرمنيوطيقا قديمة وحديثة في آن واحد.ففي الماضي كانت تدور حول النصوص المقدسة أماالآن فانتشرت نطاق فاعليتها إلى أنواع كثيرة من الخطاب العلماني. وتتميز الهرمنيوطيقا الحديثة بأنها تشكلت حول بؤرة مفهوم خاص بها وهو ما يمكن أن نسميه تحيز الإنسان المعاصر ؛أو إشكالية الفهم المسبق. والتحول الذي طراعلى الهيرمنيوطيقا هو انتقالها من المؤلف ودلالة كلمته إلى المتلقي وطريقة فهمه: حسن حنفي: " قراءة النص "، مسح ألف، مطبعة إلياس العصرية، القاهرة، العدد الثامن، ربيع ١٩٨٨، ص ٥

(٢) أشرف منصور: " بين الفلسفة والتحليل النفسي "،(أخبار اليوم، عدد٦٢٣، الأحد ١٩ يونيو ٢٠٠٥).

تصور ريكور للهرمنيوطيقا يلتقي بمشروع سيمائيات يوحد العلوم الاجتماعية، في الحدود التي تقوم بمفصلة نظرية عامة للمعنى بنظرية عامة للنص.لقد ربط ريكور الهرمنيوطيقا بالخطاب (خلافا للمنطق واللسانيات التوليدية) فالهرمنيوطيقا والسيمائيات تولي أهمية خاصة للبعد الخطابي للغة وعلى ذلك وجهة النظر الهرمنيوطيقية تغير لنا المستوى من الجملة الى النص. www.akhbarelyom.org

(٣) أحمد زايد: " الهرمنيوطيقا..."، سابق ذكره، ص ٩

(٤) في العام التالي تكون جناح آخر للشكلانيين بتأسيس عدد آخر من علماء اللغة ونقاد الأدب لجماعة أخرى عرفت باسم ال " أوبوياز " والكلمة تمثل الحروف الأولى من الاسم الذي اختاروه لأنفسهم: " جمعية دراسة اللغة الشعرية " وتتكون هذه الجماعة من مجموعتين مختلفتين ولعل ذلك يشير الى أن الشكلانيين لم يكونوا وحدة متجانسة قدر ما كانوا يختلفون

يمكن لنا أن نناقش أفكار الشكلانيين من خلال نقطتين رئيستين:

الأولى: الدراسة العلمية للأدب

كانت جهود الشكلانيين تهدف إلى وضع الدراسة الأدبية في حيز العلم، ومن هنا اهتموا بما يسمى " بالشعرية " Poetics*. والشعرية هي ذلك العلم الذي يبحث في " أدبية النصوص ". ذلك العلم الذي يعني بتلك الخصائص المجردة التي تصنع فرادة الحدث الأدبي، تلك المبادىء التي تجعل من كلام ما كلاما أدبيا. لقد سعى إلى تحرير الدراسة الأدبية من انغراسها في آفاق لا تراها موضوعها الأصيل،كتلك التي تهتم من النص الأدبي بما يتصل بالأيديولوجيا أو بنفسية المؤلف أو بظروفه الاجتماعية أو سيرته الذاتية، أو السياق التاريخي للنص. ففي كل هذه الأحوال ليس العمل الأدبي هو موضوع البحث وإنما يضحى البحث طبقا لذلك مجرد أشياء خارجية تنعكس في العمل الأدبي. وليس استبعاد الشكلانيين لهذه المداخل من حيز الدراسة الأدبية تهوينا من شأنها، ولكنهم رأوا موضوعاتها يجب أن تحتل مكانها المناسب لها في علوم أخرى، ليس من بينها الدراسة الأدبية، فما يمكن أن يتصل بالدراسة الأدبية يجب أن يكون هو (قوانين إنتاج الأدب نفسها). ولا يمكن لما هو خارجي عن بناء النص الأدبي، وما هو نفسي أو اجتماعي أو سيرة حياة للمؤلف، أن يدخل في حيز الدراسة الأدبية عند الشكلانيين إلا بما يسهم في تكوين البنية الأدبية ذاتها. ورأى الشكلانيون في الأدب فنا لفظيا يقوم على استخدام خاص للغة، ومن هنا عكفوا على دراسة الأدب من خلال ما تقدمه اللسانيات (علم اللغة الحديث) من أدوات بوصفها الدراسة العلمية للغة. ولهذا لم يكن شاغل الشكلانيين الأول الحديث عن جوهر الفن أو طبيعته أو أهدافه، وإنما اتجه معظم اهتمامهم صوب دراسة النصوص الأدبية دراسة وصفية طبقا لمكوناتها ووضعها البنائي الخاص الذي يجعلنا نحكم عليه بصفة الأدبية، فكان الشكلانيون على هذا النحو محللي نصوص، تنبع نظرتهم للأدب والفن من القراءة المتعمقة لها.

فيما بينهم، خاصة حول ممارسة تحليلاتهم للأدب، وتصوراتهم الخاصة ايضا حول بعض المفاهيم النقدية التي اهتموا بها. تجدر الإشارة أيضا الى أن تسمية هؤلاء الباحثين بالشكلانيين أو تسمية توجههم بالشكلانية ليس مما رضـى بـه هؤلاء الباحثين، وإنما هي تسمية أطلقها عليهم خصومهم ممن كانوا لا ينظرون الى العمل الأدبي الا في ضوء الأيديولوجيا الماركسية، وهذا للتقليل من شأنهم ومن قيمة عملهم. وكان الشكلانيون يعبرون عن موقفهم بأنهم " تمييزيون " أو " مورفولوجيين " ولكن شيئا فشيئا قبل الشكلانيون التسمية كنوع من المواجهة، مع تقديمهم مفهوما للشكل يختلف عن هذا الذي يحط الآخرون منه.أنظر: محمود العشيري: " الاتجاهات الأدبية والنقدية الحديثة "، مرجع سابق، ص ص٢١: ٢٢

* لابد من الاشارة هنا الى أن " الشعرية " لا تختص بدراسة الشعر فقط كما يوهم الاشتقاق اللفظي بذلك، ولكنها اصطلاح يشير الى (العلم) الذي يبحث في(قوانين) إنتاج الأدب بعامة، كما هو عند الشكلانيين، أو قوانين انتاج العمل الفني على وجه العموم، خاصة في المراحل اللاحقة في الفكر النقدي الحديث، حتى أصبحنا نقرأ عن شعرية الصورة، وشعرية الموسيقى، وشعرية أحلام اليقظة. ص٢٣

من الجدير بالذكر أن تحليلات الشكلانيين قريبة جداً من مفهوم البنية ويمكن أن يكون مصطلح البنية قد ورد عرضاً في تحليلهم للنظم الإيقاعية في الشعر وطبيعة النثر.. أنظر ذلك في:

صلاح فضل: " مناهج النقد المعاصر "، دار ميريت، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٢، ص ٨٧

الثانية: مفهوم القيمة المهيمنة

مفهوم القيمة المهيمنة من أكثر المفاهيم جوهرية في قلب نظرية الشكلانيين، ومن أكثرها أحكاما وأبعدها أثرا. يقر الشكلانيون أن العلاقة القائمة بين مكونات العمل الفني، كالأصوات بالنسبة للكلمات في العمل الأدبي، والكلمات بالنسبة للجمل هي علاقة تقوم على (الإدماج) لا مجرد التجاور فعناصر العمل الفني او مكوناته لا ترتبط فيما بينها – كما يرى تينيانوف – بعلامة تساو أو إضافة، وإنما ترتبط فيما بينها بعلامة الترابط والتكامل الدينامية. وتنتج دينامية الشكل لا من اجتماع مكونات العمل أو اندماجها، ولكن نتيجة تفاعلها. ووفقا لذلك ففي العمل الفني هناك مجموعة من القيم والعوامل التي تحكم بشكل من الأشكال بناء العمل لتعطيه ماهيته وخصائصه النوعية وقد ترتقي بعض العوامل على حساب عوامل أخرى تغدو تابعة، ويسمى العامل المرتقي حينئذ " المسيطر أو الباني " أو " القيمة المهيمنة ". وينظر " رومان ياكبسون " إلى القيمة المهيمنة بوصفها عنصرا يقع من العمل الأدبي موقع البؤرة، بمعنى أنه يحكم العناصر الأخرى ويحددها ويغيرها أيضا. إن هذا العنصر يهيمن في مجموعه ويضمن تلاحم بنائه، ويعمل في ذلك بشكل قسري، لا راد له.

- **البنيوية الأدبية Literary Structuralism**

إن ما تسعى إليه البنيوية هو بناء معرفة علمية بالظواهر الإنسانية محل الدراسة وبكلمة واحدة يمكن القول أنها تسعى إلى اكتشاف الباطن المنسجم من خلال فوضى الظاهر. وقد اتسعت دائرة استخدام كلمة بنية في العصر الحديث بدءا من الستينيات، وغزت مجال اللغة، والأدب، والفن التشكيلي، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، والأنثروبولوجيا. ويعرف رولان بارت البنيوية في الأدب بكونها: " نموذج لتحليل الأعمال الفنية نشأ في مناهج علم اللغة المعاصر " [(١)].

وقد كانت النقلة التي حدثت من البنيوية اللغوية إلى البنيوية الأدبية في أوائل الستينيات، تتويجا لجهود مبكرة لجيل من الشكليين الماركسين، وكانت الدفعة التي أعطت هذه الجهود زخما جديدا في تيار فرض نفسه بقوة على الحياة الثقافية في الشرق والغرب، من جانب ليفي شتراوس الذي تحول كتابه " الأنثروبولوجيا البنيوية " (١٩٥٨) إلى مرجع أساسي للدراسات البنيوية في سنوات قليلة. من هنا تدعي البنيوية أنها تحتل مكانة متميزة في الدراسة الأدبية لأنها تحاول إقامة نموذج لنسق الأدب ذاته كمرجع خارجي للأعمال الأدبية التي تدرسها. كما حاولت أن تقيم للدراسات الأدبية قاعدة علمية إلى أقصى درجة ممكنة. ليس معنى هذا أنه يجب إلا يكون هناك مكان للشخصي والذاتي في الدراسات الأدبية... ولكي يثمر مثل هذا العمل، يجب إقامة إطار ذهني يمكن إقامة العمل عليه[(٢)].

---

(١) محمود العشيري: "الاتجاهات الأدبية والنقدية الحديثة "، مرجع سابق، ص ص ٤٠:٤١،٢٥:٢٤ ، ٥١،٥٢، ٥٩
(٢) عبد العزيز حمودة:" المرايا المحدبة "، سابق ذكره، ص ص ٢٢٧، ٢٣٢

ويمكن أن نعرض لأهم أفكار البنيوية الأدبية في ثلاثة أبعاد رئيسة:

الأول: *نقاط الالتقاء بين البنيوية الأدبية والشكلية الروسية*

لا يتردد بعض مؤرخي النقد الأدبي في الربط بين البنيوية والشكلية الروسية، فالجذور الخفية للبنيوية تؤكد أنها لم تنشأ من فراغ، وأنها امتدادا للشكلية الروسية بقدر ما هي ثورة عليها. وقد كان " تينيانوف " أول من استخدم لفظة بنية في السنوات المبكرة من العشرينيات، وتبعه " رومان ياكبسون " الذي استخدم كلمة " البنيوية " لأول مرة عام ١٩٢٩.

ثنائية الداخل والخارج من القضايا الرئيسية التي تلقي الضوء على الكثير من جوانب الغموض في البنيوية، فإذا تطرقنا لهذه القضية عند الشكليين الروس نجدهم ينقسمون حولها أيضا، فرغم اشتراك الشكليين الجماليين في المبدأ العام الذي أكده ياكبسون منذ عام ١٩٢١ بأن وظيفة الأدب الذي انشغل الشكليون بتأسيسه هي أدبية الأدب Literariness، إلا أنهم ينقسمون حول علاقة الأدب بالخارج. مجموعة الشكليين اللذين نأوا بأنفسهم عن التغيرات الجذرية الجديدة التي جاءت بها الثورة أنكروا علاقة الداخل بالخارج، في هذا الصدد يحمل بعض الشكليين مثل " ايخنبوم " على أتباع علم اجتماع الأدب ويرفض في وضوح تام ربط الأدب كنظام بأي أنظمة أخرى غريبة عليه. في مقابل ذلك التركيز على البناء الداخلي للنص يرى أتباع الجناح الآخر مثل " رومان ياكبسون "، أنه برغم استقلالية البناء اللغوي للنص فانا لا نستطيع أن نفصله فصلا كاملا عن البنى التحتية التي تشكل الثقافة ووعي الكاتب، أي أننا لا نستطيع أن ندرس ونحلل العمل الأدبي بمعزل عن القوى الاقتصادية والاجتماعية والصراع الطبقي. هذا الجناح من الشكليين الروس هم الذين سيصمدون لفترة طويلة بعد أن يضطر الشكليون الجماليون للانسحاب من الساحة النقدية، وهم أيضا الذين سينجحون في إحداث تأثير قوي في المشروع البنيوي فيما بعد.. والواقع أن أحد جوانب التناقض أو الجدل داخل البنيوية يرجع إلى هذا التوتر الدائم بين دعاة الداخل والخارج. وهذا يقودنا لمناقشة البعد الرئيسي الثاني من أفكار البنيوية.

الثاني: *تنويعات البنيوية الأدبية في علاقتها بثنائية الداخل والخارج (الماركسية والبنيوية الأدبية)*

هناك نسختان تحدد تخومهما العلاقة بين الخارج والداخل في مقاربة النص الأدبي من منظور بنيوي. فالبنيوية الماركسية، بصرف النظر عن مسمياتها تحاول تحقيق حل وسط تستطيع البنية اللغوية للنص الأدبي على أساسه أن تكون مستقلة (الداخل) من ناحية، وأن تؤكد علاقتها بالبنى والأنظمة الأخرى كالنظام الاقتصادي، والصراع الطبقي، والواقع الثقافي العام (الخارج)، من ناحية أخرى. أما البنيوية الأدبية في مفهومها العام فهي ترفض ذلك الربط بين النظام اللغوي الداخلي للنص وأي أنظمة أخرى خارجية. وربما يكون هذا الانفصام بين نسختي البنيوية يمثل

جوهر أزمة البنيوية التي دفعت بعض أتباعها ومنظريها إلى التحول عنها إلى "ما بعد البنيوية"(١)

وهنا.. لابد أن يكون لنا وقفة مع جوهر الفكر الماركسي في نظرته للأدب، وهي نظرة ضرورية لفهم بعض مبادئ البنيوية. لا نستطيع تجاهل التأثير الذي أحدثته الماركسية لما يقرب من نصف قرن على المشروع البنيوي(٢)، من ثم لا نستطيع دراسة بنيوية " لوكاش" و " ياكبسون " و" جولد مان" و"ايجلتون"، وهم أقطاب البنيوية الذين تبنوا النهج الماركسي، بمعزل عن مفهوم ماركس عن الفن ووظيفته. فبرغم أن ماركس لم يطور في الواقع نظرية خاصة به عن الفن إلا أننا يمكن ان نستخلص من أفكاره المتناثرة في كتاباته مقولتين أساسيتين يعتبران جوهر فكر ماركس عن الفن، المقولة الأولى عن العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية. والثانية هي العلاقة بين الوعي والوجود(٣).

الثالث: الدلالة ومناطق الفراغ والصمت

أخطر مشاكل البنيوية الأدبية، مشكلة المعنى أو قدرة النص الأدبي على الدلالة، وهذه المشكلة تجسد مشكلة الحداثة في تجلياتها النقدية (٤).

يحقق بعض البنيويين والشكليين الماركسيين " تميعا " في الدلالة حين يؤكدون اتساع دائرة انتماءات النص الأدبي، لأن الفن من وجهة نظرهم لا يشير إلى شيء محدد في الواقع. من هنا قد تتحول القراءة الحديثة للنص إلى ما يشبه " لعبة مكعبات الصور الخشبية مفتوحة لنهاية ". ولمواجهة تلك المراوغة يلجأ النقاد البنيويون إلى مجموعة من حيل القراءة التي تساعدهم في إنطاق النص بدلالة ما أو بإحدى دلالاته. هناك القراءة اللصيقة للنص Close Reading التي تعني إنطاق صوامت النص عن طريق سد الفجوات والصوامت فيه. وهناك في المقابل ارجاع

---

(١).المرجع السابق ذاته، ص ص ١٧٨: ١٨٩، ص ٢٠٦

(٢) لنلاحظ هنا أن البعض يرى العكس وهو أن البنيوية هي صاحبة التأثير في الماركسية ولكني أتفق مع الرأي القائل بأن الفكر الماركسي هوالذي أثر في البنيوية وليس النقيض أنظر رأي: عبد العزيز حمودة، سابق ذكره، ١٨٩: ١٩٠

(٣) يعتبر " جورج لوكاش " و تلميذه الروماني " لوسيان جولدمان " و " تيري ايجلتون" من أبرز أقطاب البنيوية في نسختها الماركسية، وثلاثتهم نماذج بارزة تغطي فترة التأثير الماركسي منذ مطلع القرن العشرين وحتى الآن لوكاش وجولدمان ينتميان الى ما يسمى في تاريخ الأدب بالمدرسة الماركسية الهيجلية التي ارتبطت باسم ماركس في مرحلة نضجه الفكري. أما تيري ايجلتون الماركسي المعتدل فهو يحاول طوال الوقت تحديد منطقة وسط بين المبالغات والتناقضات، فالفن كما يؤكد تراه الماركسية جزء من البنية الفوقية للمجتمع.انه جزء من أيديولوجيا المجتمع، أو عنصر من تلك البنية المعقدة من الادراك الاجتماعي التي تبرر الموقف الذي تسيطر فيه طبقة اجتماعية على غيرها... ومعنى ذلك أن الأعمال الأدبية أشكال للادراك وتنطوي على علاقة وثيقة بالطريقة السائدة في رؤية العالم (عبد العزيز حمودة: ص ص ١٩٠: ١٩٤)

(٤) إن مشكلة المشروعين النقديين الذين ولدتهما الحداثة حتى الآن، وهما البنيوية والتفكيك هي المعنى، وتقوم الصعوبة على معطيين أساسيين يؤكدهما المشروعان: الأول وهم مهم عند البنيويين، هو " القول بأن المعنى يستخرج أو يستمد من النسق وليس العكس "، أما الثاني وهو عند التفكيكيين أكثر أهمية، هو القول بموت المؤلف ". أنظر: عبد العزيز حمودة: ص ٢٣٩

النص الفردي إلى النسق العام للنوع، بل الأنساق الثقافية الأخرى غير الأدبية. وكلتا المقاربتين تؤدين إلى فك شفرة النص.

يتفق " تيري ايجلتون " مع " بيير ماشيري " على أن النص يحفل بفجوات ومناطق صمت يجب على القارئ أن يملأها وينطقها، وأن وجود هذه الفجوات والصوامت تعني أن النص غير مكتمل. وهما في ذلك يمهدان للتفكيك بشكل واضح حيث سيقوم القارئ بكتابة النص.إن إنطاق الصوامت هنا يعني قراءة المعنى بين السطور وليس في السطور ذاتها، لأن القارئ أو المفسر لا يناقش ما يقوله النص بل ما لا يقوله ويصمت عنه: " إن العمل الأدبي لا يرتبط بالأيديولوجيا عن طريق ما يقوله، بل عن طريق ما لا يقوله، فنحن لا نشعر بوجود الأيديولوجيا في النص الأدبي إلا من خلال جوانبه الصامتة الدالة، أي نشعر بها في فجوات النص وأبعاده الغائبة. فالنص قد يحرم – أيديولوجيا – قول أشياء معينة. ويجد المؤلف نفسه مضطرا إلى الكشف عن ثغراته وصوامته، أي الكشف عما هو قابل لأن يقال "(١).

ويرى ألتوسير أن القارئ البنيوي – أي المتبني لهذا المنظور في القراءة – يقوم بملأ الثغرات في النص وينطق صوامته على أساس من وعيه بالقوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وليس على أساس جماليات شكلية مفرغة. ومن هنا نلاحظ أن القارئ البنيوي لا يتمتع بحرية القارئ التفكيكي الذي يملك حرية مطلقة في قراءته بل وإعادة كتابة النص، وعلى ذلك ليس من قبيل الصدفة أن الثغرةGap البنيوية تقابلها لفظة الفراغ Space التفكيكية.(٢)

- **نظرية التلقي Reception Theory**

شهدت أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين جهدا ملحوظا في توجيه البحث الأدبي صوب المتلقي(*). وذلك بطرح رؤى مغايرة حول تصور أدبية النص وإنتاج المعنى، وهذا خلافا لما طرحته الشكلية والبنيوية. لقد جاءت نظرية التلقي لتدخل مكون (المتلقي) بقوة في عملية التواصل الأدبي، ليصبح المعنى وجماليات النص وقيمته أمور مرهونة بتلقي العمل الأدبي، ومن هنا تصورت جماليات التلقي النص بوصفه (عملية)، بمعنى أنها وضعت في اعتبارها التفاعل الحادث بين المؤلف والنص والقارئ، وعملت على وضع إطار لتقويمه(٣) وتنقسم عملية التلقي إلى

---

(١) يري ايجلتون: " الماركسية والنقد الأدبي "، ترجمة: جابر عصفور، فصول، مجلد أول، عدد ثاني، يناير ١٩٨١، ص ٣١

(٢) للمزيد حول: " الفراغ " و " المراوغة " و " المداعبة ".. أنظر:عبد العزيز حمودة، ص ص ٢٤٣: ٢٤٦
مؤسس نظرية الفراغ هو " ميشيل فوكو " ويرى فوكو أن الفراغ أو المراوغة اللغوية هي التي أدت الى ظهور الأدب وأن المداعبة والمراوغة اللغوية هي التي تميز الأدب عن الأشكال الأخرى من الخطاب.

* أصبح التلقي في أواخر السبعينيات محور الحديث ومدخل النقاش في تداخل ماهو حداثي وما هوبعد حداثي، وما هو بنيوي وما هو بعد بنيوي. أنظرعبد العزيزحمودة: ص ٣٢١

(٣) محمود العشيري:مرجع سابق ذكره، ص ص ٩١: ٩٢

لحظات ثلاث متضامنة فيما بينها وليس الفصل بينها إلا من قبيل الإيضاح المنهجي:

- لحظة التلقي الذوقي، وفيها يستشعر القارئ جمالية النص منذ الوهلة الأولى.
- لحظة التأويل الاسترجاعي، وفيها يتم استجلاء المعنى.
- لحظة الفهم أو القراءة التاريخية التي تعيد بناء أفق الاستشراف لدى القارئ (١).

قدم" رومان انجاردن" أول دراسة في نظريات التلقي بعنوان" *العمل الأدبي الفني*" *Literary Work of Art* عام ١٩٣١. وتعتمد نظرية التلقي عند انجاردن على إطار شكلي يقدمه للقارئ يحتوي نقاط أو مواضع فراغ أو إبهام يقوم القارئ بملئها ويسمي تلك المناطق الفارغة "تجسيدات" Concretizations وهي تمثل جوهر الخلاف بين بنية النص وما يضفيه القارئ اليه بتجسيداته(٢). والنص الذي كان يدين فيه المعنى لواحد بعينه هو المنشىء أو المؤلف بوصفه(صاحبه)، و(مالكه)، و(المهيمن عليه)، و (صاحب الحق المطلق في تحديد معناه الذي وضعه فيه)، هذا النص أضحى لا يحمل دلالة جاهزة أو معنى نهائيا، وإنما هو فضاء يمارس فيه القارئ هيكل تخطيطي يملؤه. ومن هنا أصبح مفهوم النص ومفهوم المعنى لا ينفصل عن مفهوم القارئ.

عبرت كتابات كل من " هانز روبرت ياوس " و " ولفجانج ايزر " عن أطروحات تنظيرية متمركزة حول التلقي، وكان لكل منهما اتجاهه واهتماماته الخاصة فيما يلي نعرض لأهم أفكارهما:

(١) هانز روبرت ياوس: أفق التوقع Horizon of Expectation

العمل الأدبي عند "ياوس" ليس موضوعا مستقلا يقدم رؤية واحدة لكل قارئ في كل زمان، ليس أثرا باقيا يكشف عن جوهره السرمدي الأبدي لمن يناجيه، وإنما هو أبدا يعطي رنين جديدا مع كل قارئ ويظهر ذلك في تلك العملية الجدلية بين الإنتاج والتلقي وعبر تعاقب الأعمال. وقد خصص ياوس مساحة كبيرة من كتاباته لما أسماه "أفق التوقع" لدى القارئ والذي يحكم تفسيره للنص الأدبي. وقد شرح معناه في أحد فصول كتابه "نحو جماليات التلقي" Toward an Aesthetic of Reception (١٩٨٢). وهذا المفهوم ليس غريبا على الفكر الفلسفي الألماني فقد استخدمه هانز جورج جادامر Hans – Georg Gadamar في دراسته المطولة الحقيقة والمنهج Truth and Method (١٩٦٠). ويشير مفهوم أفق التوقعات عند "ياوس" إلى نظام ذاتي مشترك أو بنية من التوقعات، أو جهاز عقلي يستطيع فرد افتراضي أن يواجه به أي نص وبناء على ذلك لا يقدم العمل الأدبي الجديد نفسه للقارئ بوصفه عملا جديدا تماما. إنه لا يظهر في فراغ من المعلومات أو التقاليد أو الأساليب أو النصوص، ومن ثم فإنه يدخل إلي حيز خبرة القارئ المحملة

---

(١) محمد بن عياد: " التلقي والتأويل. مدخل نظري "، مرجع سابق ذكره.http://saidbengrad.free.fr
(٢) عبد العزيز حمودة:مرجع سابق ذكره، ص ٣٢٣: ٣٢٤

بآراء وتقاليد مسبقة وبمعايير مستخلصة من قراءات سابقة ذات صلة بهذا العمل الجديد الذي يرسل إشارات خفية أو ظاهرة إلى عناصر مماثلة في خبرة المتلقي، ويوقظ ذكريات دفينة لما قرئ من قبل، ومن هنا يثير توقعات القارئ حول ما سيأتي لاحقا. وينتظر القارئ من العمل الذي يواجهه بأفق توقعاته أن يتطابق مع هذا الأفق (١).

في ضوء هذه الأفكار عن أفق التوقعات يتعامل القارئ مع النص على أساس أن القراءة تجربة تفتح النص أمام التفسير الذي يرى "ياوس" أنه حوار دياليكتيكي بين القارئ والنص، بين الأسئلة التي يثيرها القارئ والأجوبة التي يقدمها النص وبين الإجابات التي لا يقدمها النص والأسئلة التي يثيرها المؤلف الجديد للنص، وهو القارئ، في محاولة كتابة نص جديد. وفي ظل هذه العلاقة الدياليكتيكية يصبح القارئ مسئولاً عن النص وأمامه في نفس الوقت.

(٢) ولفجانج ايزر: رصيد النص

على حين صبت اهتمامات ياوس بالتلقي في حقل تاريخ الأدب، فقد انصب عمل "ايزر" على تحليل الأعمال الفردية وتفسيرها والتنظير لدينامية القراءة وكيفية تكوين المعنى لدى القارئ. ان المعنى يظل امكانية قائمة في النص وتنتظر القارئ ليحققها، فالقارئ في تعامله مع النصوص ليس قارئا سلبيا، فهو الذي يعطي المعنى هويته والنص أقرب إلى الإطار التجريدي الذي يملؤه القارئ ويعيد تشكيله. ولكي يصف ايزر عملية التفاعل بين النص والقارئ فانه يصوغ عددا من المفاهيم مثل مفهوم " القارئ الضمني " وهو في نظره قارئ مفترض، متخيل، يخلقه النص لنفسه.. هو حالة نصية و " عملية إنتاج للمعنى " على السواء، وهكذا ينتمي المصطلح الى(النص) قدر انتمائه إلى (القارئ).

ويلتقي المؤلف والقارئ عند " ايزر " عند مواضعات مشتركة، هي قيم وسنن يتفقون عليها صراحة أو ضمنا ويلتقون عندها من أجل الشروع في التواصل، وتمثل هذه المواضعات ما يسمى عند " ايزر " برصيد النص، وهو مفهوم أقرب إلى مفهوم " أفق التوقعات " عند ياوس إذ يتضمن معايير اجتماعية وثقافية وتقاليد أدبية وقيم جمالية. وبناء على رصيد النص تتشكل توقعاتنا المستقبلية، ولكن يحدث أن يقابل القارئ في حواره مع النص ما يسمى ببنية الفراغات وهي مناطق من نقاط الإلهام التي تعيق القارئ في عملية تكوين المعنى، وهنا ينشأ ما يسمى بالتوتر فيعمل القارئ على التخلص من هذا التوتر بملء هذه الفراغات أو الفجوات بإعادة توجيه المعنى

---

(١) محمود العشيري: مرجع سابق ذكره، ص ص ٩٣: ٩٧

عبد العزيز حمودة: مرجع سابق ذكره، ص ص ٣٢٤: ٣٢٧

من الجدير بالذكر أن مفهوم " أفق التوقع " استخدمه " هوسرل " و " هايدجر " من قبل " جادامر " في سياقات مشابهة. وأيضا استخدمه قبله " كارل بوبر " في فلسفة العلوم، و " كارل مانهايم " في مال علم الاجتماع. وكذلك مؤرخ الفن " جمبرش " استخدمه وعرفه بأنه: جهاز عقلي يسجل الانحرافات والتحويرات بحساسية مفرطة "

وإعادة اكتشاف التجانس. وهكذا نخلص إلى أن القراءة ليست مستقيمة الأمام، بل هي حركة معقدة متعددة الاتجاهات، وهي ليست أحادية الاتجاه من القارئ إلى النص، بل تعود في جدليتها من النص إلى القارئ [1].

- **ما بعد البنيوية ***

(النص بين القارئ وموت المؤلف)

أعلن " رولان بارت " موت المؤلف عام ١٩٦٨. ومن الناحية التاريخية لم يكن واقع الحركة النقدية في انتظار مقاله المعروف لإعلان موته، فقد كان المؤلف قد مات بالفعل، حيث كانت الدلائل والمؤشرات تشير كلها في اتجاه موت المؤلف منذ السنوات المبكرة للقرن العشرين. وربما تكمن أهمية بحث بارت في كونه يمثل التصريح الرسمي بالوفاة [2]. وبإعلانه موت المؤلف... حرر " بارت " النص من " السيد " الذي يمتلكه ويوجهه، ، كما أنه هدف بموت المؤلف إلى احياء القارئ وتفعيل دوره بعيدا عن هيمنة المؤلف ووصايته على النص[3]. وهو في حقيقة الأمر يصوغ نهاية المؤلف في عبارات محددة واضحة ونهائية: " إن وحدة النص لا توجد في منشئه بل في غايته ". " إن مولد القارئ يجب أن يعتمد على موت المؤلف ".

وموقف " بارت " من المؤلف لا ينفصل عن موقفه من الذات التي يعتبرها وهما، الذات أو "الأنا" في منظوره النقدي الفلسفي ليست سوى منتج لغوي يفرزه اللعب الحر للمدلولات. ذات المؤلف تعتبر نصا مفككا، وهي ليست في حالة تناقض بل تبعثر. والواقع أن بارت في تفكيكه للذات يبدأ بذات " بارت " نفسه... " هذه الأنا لا توجد داخل النص في حد ذاته، بل داخل وعي

---

(١) محمود العشيري:مرجع سابق، ص ص ٩٩: ١٠٢

أنظر للمزيد: سيزا قاسم، " القاريء والنص (من السيميوطيقا إلى الهيرمنيوطيقا)، في: " عالم الفكر "، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مجلد ٢٣، عددان الثالث والرابع يناير /مارس/أبريل/يونيو ١٩٩٥. ناقش المؤلف عملية القراءة متسائلا: ما نوعية العلاقة التي تتخلق من لقاء القاريء بالنص ؟؟ وأوضح ان السيميوطيقا والهيرمينوطيقا هما المنهج الذي يمكن أن نسلكه لقراءة العلامات والنصوص وهما يتفرعان من الفرع الثاني لنظرية المعرفة " الإبستمولوجيا " الذي ينطوي على مشاكل الحضارة. وبينما تسعى السيميوطيقا إلى تعريف العلامات التي يبدعها البشر وتصنيفها وتحليلها، تسعى الهرمنيوطيقا إلى كشف وسائل فهم النصوص، ومن هنا نتبين أن الأولى أعم وألصق بالإطار الاجتماعي،ن أما الثانية فهي ألصق بنصوص النطاق الفردي أنظر تفصيليا حول علاقة القاريء بالنص في المستوي السيمنطيقي: مرحلة الفهم ص ص ٢٥٣: ٢٦٧

* يشي مصطلح " مابعد البنيوية " بشيء من الاشتراك مع البنيوية وشيء من الاختلاف في نفس اللحظة. فما بعد البنيوية تخرج من رحم البنيوية ولكنها تثور عليها، فهي تشكك في المفاهيم البنيوية وتنقضها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تؤلف بين هذه المفاهيم ومفاهيم أخرى جدت على الساحة النقدية. فعلاقة " مابعد البنيوية " بالبنيوية" علاقة ارتباط تاريخي، وفيها أيضا ارتباط موضوعي وكذلك فيها دلالة التخطي والتجاوز.

(٢) عبد العزيز حمودة: ص ٣٤٠

(٣) محمود العشيري: ص ١١٦. ويرى بعض نقاد نظرية التلقي أن النص في ذاته ليس له أي قيمة إذا لم تمسسه يد القاريء، فنحن لا نلتقي إلا بالنص المؤول الذي باشره الباحث بالقراءة. في: صلاح فضل: " مناهج النقد المعاصر"، مرجع سابق ذكره، ص ١٥٣

القارئ بوجودها، أي أنها ليس لها وجود مستقل عن وجود "الآخر" القارئ. وبمعنى آخر لا يوجه خطاب إلى أي إنسان إلا المستمع الجيد. "أنا" المؤلف أو الكاتب إذن يتوقف إدراكها من جانب القارئ، ذلك الآخر، على قدرتها الدائمة على تفكيك النص، بل تفكيك نفسها. هذا ما يعنيه شعار "موت المؤلف" الذي رفعه البنيويون أولا وأكده التفكيكيون بعد ذلك في إصرار (1).

إن التصورات التي يقدمها رولان بارت حول الكتابة والنص وموت المؤلف تعكس ثورته على " السلطة " تلك التي لم تعد موضوعا سياسيا صرفا، بل هي موضوع أيديولوجي يرتبط بتاريخ البشرية في مجموعه. وهذا الشيء الذي ترتسم فيه السلطة منذ الأزل هو اللغة. أن اللغة كما يقول بارت خضوع وسلطة يمتزجان بلا هوادة. والنص عند بارت علامة على انعدام السلطة، اذ يملك في طياته قوة الانفلات اللانهائي من الكلام الاتباعي. هو منظومة لا نهاية لها ولا مركز. فكل نص يوجد في حالة تناص Intertextuality مع نصوص أخرى (2).

التناص Intertextuality

لم تثر كلمة جدلا نقديا شغل الحداثيين جميعا قدر الجدل الذي أثارته كلمة Intertextuality. ربما يكون أحد أسباب الجدل في العربية هو غرابة المصطلح الذي نقلت اليه، فأحيانا تترجم إلى تناص وأحيانا أخرى تترجم إلى بينصية التزاما بأمانة نقل المصطلح باللغة الانجليزية * ويعني التناص أن النص ليس شكلا موحدا أو مستقلا، لكنه مجموعة من العلاقات مع نصوص أخرى. أن نظامه اللغوي ونحوه ومعجمه تجر معه شذرات – آثار Traces من التاريخ، يحمل رمادا ثقافيا، بحيث يشبه النص مركز توزيع لجيش خلاص ثقافي Cultural Salvation Army، يضم مجموعات لا يمكن تفسيرها من الأفكار والعقائد المتنافرة. ان شجرة النص هي بالضرورة غير مكتملة من مقتطفات واعية وغير واعية مستعارة (3). وعلى هذا النحو يكون النص فضاء متعدد الأبعاد تتمازج فيه كتابات متعددة وتتعارض. والتساؤل الذي يطرح نفسه الآن: " كيف يتحقق المعنى؟ كيف نرسم خطوطا في سماء النص لتحديد حركة المعاني؟ وبالتالي فان التركيز يكون على بيان كيف يقذف بنا النص في خضم نصوص أخرى، كيف يحيلنا النص إلى نص، والأخير إلى غيره، كيف ينفجر النص فتتطاير شظاياه إلى نصوص متعددة، كيف يتمزق النص في

---

(1) عبدالعزيز حمودة: ص ص ٣٤١: ٣٤٢

(2) محمود العشيري: ص ص ١٠٨: ١١٠

* " البينصية " أقرب الى المصطلح في لغته الأصلية والذي يجزئه بعض نقاد الحداثة الى " بين " و " نص " فيكون التعبير الأكثر دقة هو " بين – نص ".

أنظر أيضا حول ما تعنيه الكلمة (التناص. أو ارتباطية النصوص في: أرثر ايزابرجر: " النقد الثقافي"مرجع سابق ذكره، ص ١٤٢)

ومن الجدير بالذكر أن مصطلح التناص استخدم على نحو جلي في مرحلة ما بعد البنيوية ومن تعريفاته المعجمية: " العلاقة بين نصين أو أكثر، وهي التي تؤثر في قراءة النص المتناص أي الذي تقع فيه آثار نصوص أخرى أو أصداؤها ".
أنظر: " فاروق عبد الحكيم دربالة: "التناص الواعي: شكوله وإشكاليته "، في: " فصول "، ع ٦٣، ص ٣٠٦

(3) عبد العزيزحمودة: ص ص ٣٣٩: ٣٤٠، ص ص ٣٦١: ٣٦٢

نصوص أخرى تصبح الدلالة معه محصلة تفاعل هذه النصوص معا. إن أهم ما يحققه التناص هو قضائه على لامركزية النصوص، وعلى هذا النحو لا يعود النص هو الغاية والمنهى ولم يعد عملا مغلقا محمل بمعان محددة دلالات بعينها، بل يتفرق دم النص في وفرة من النصوص بما يلغي عودته إلى معنى وحيد أو مركز واحد، فهو محمل بآثار نصوص أخرى والقارئ هو الآخر يجيئه بأفق توقعات، تشكله في جزء منه على الأقل النصوص التي قرأها، فمعنى ذلك لا يوجد نص. ما يوجد فقط هو " بين – نص "، ذلك الكائن المتغير والمراوغ الذي ينتجه الحوار بين المنتج الأول والقارئ. فقارئ النص أو الذات القارئة هي مجتمع لنصوص مختلفة، لشفرات لا نهائية مفقودة الأصل لأن كلا منها يحيل إلى الآخر.أن التفسير لم يعد مرهونا بذات قارئه فقط، قدر ما أصبح مرهونا بكم لانهائي من النصوص والشفرات التي يتقاطع معها النص فإنتاج نص ما – الذي هو بمثابة رسالة – نوع من التشفير، وتلقي هذا النص هو فك لشفراته[1].

وننهي عرضنا ذلك بما قدمه الكاتب الروسي " ميخائيل باختين " من وصف لحالة التناص، حيث عقد مقارنة شائقة بين حالة النص الأدبي وحالة المهرجان أو الكرنفال Carnival التي يختلط فيها كل شيء.. ذلك أنه " في أثناء الكرنفال تخضع الحياة لقوانينها فقط فلا توجد حياة خارج الكرنفال " وحالة الفوضى هذه هي بالضبط حالة التناص: " إن الكلمة وهي تتجه نحو هدفها تدخل بيئة حوار مضطرب مليئة بالتوترات، بيئة من كلمات غريبة، من أحكام القيمة والتأكيدات. وتتداخل مع علاقات معقدة وتتملص من أخرى، تختلط بالبعض وتنفر من البعض الآخر وتتقاطع مع مجموعة ثالثة ".

في ظل صورة الكرنفال المفتوح الذي تتداخل فيه الأشياء تنتفي فكرة النص المغلق. من هنا يخلص باختين إلى استحالة وجود نص نقي " إن كل نص صدى لنص آخر إلى مالانهاية، جديلة لنسيج الثقافة ذاتها ". وبهذا يصبح التناص الأساس الأول ل "لانهائية " المعنى في إستراتيجية التفكيك [2].

(١) محمود العشيري: ص ص ١١٠، ١١٥، ١١٦
(٢) عبد العزيز حمودة: ص ص ٣٦٢: ٣٦٣

- **Deconstruction التفكيك**

إن التفكيكية المعاصرة[1]، باعتبارها صيغة لنظرية النص والتحليل، تخرب Subvert كل شيء في التقاليد تقريبا، وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلامة، واللغة، والنص، والسياق، والمؤلف، والقارئ، ودور التاريخ، وعملية التفسير وأشكال الكتابة. ويعتبر التفكيك إفرازا لعصر الشك الكامل الذي خيم على كل شيء فاستحالت معه المعرفة اليقينية وفقد العالم محور ارتكازه. وهي أمور تفسر لانهائية الدلالة القائمة على استحالة المرجعية لأي سلطة خارجية. لقد فتح التفكيك أبواب الجحيم على مصارعها أمام الإبداع والتلقي على السواء، فهو يقدم عالما تسوده فوضى لا تعترف بالقوانين أو السلطة أو الإحالة. إن نقطة قوة فكر التفكيك وضعفه في نفس الوقت، تتمثل في البريق الخاص الذي يملكه وهو ينسف القديم، كل القديم، وهذا جوهر ما يحدث، فالتفكيك كالثور الهائج، أطلقه عصر الشك الشامل من مربطه، يحطم كل شيء فلا شيء معتمد ولا شيء موثوق ولا شيء مقدس. وإذا أدركنا أن عناصر التفكيك في جوهرها هي: انتفاء قصدية المؤلف. للقارئ حرية دخول النص من أي زاوية يشاء. النص ليس نصا بل بينص، موت المؤلف، لأدركنا لماذا يتورع جاك دريدا عن تعريف التفكيك، ذلك أن جميع المعاني والمفهومات التحديدية وجميع الدلالات المعجمية، تبدو جميعا خاضعة هي الأخرى للتفكيك. ولذا يكتفي بتعريف ممارساته التفكيكية عن طريق الأمثلة أو الإحالات وليس عن طريق نظرية عامة. والواقع أنه يقول صراحة " إن التفكيك ليس نظرية أو منهجا " وليس مذهبا هرمنيوطيقيا بالقطع. بل يمكن تسميته " إستراتيجية للنص" ، وللدقة يمكن القول أنه " ممارسة " وليس نظرية. والتفكيك مفهوم عسير على الشرح والتفسير، إن من الصعوبة بمكان تحديد ما هو بتفكيك وما هو ليس

---

(١) يؤرخ لظهور "التفكيكية " Deconstruction بالورقة التي قدمها "جاك دريدا " Jacques Derrida في عام ١٩٦٦ وعنوانها " البناء والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية "، وكلمة التفكيك نفسها ابتدعها دريدا للإشارة إلى المنهج الذي يتبعه في (قراءة النص)، حيث يسعى التفكيك إلى استنطاق خطاب الحقيقة عن بداهاته المحتجبة. وقد يتخذ التفكيك مظاهر عديدة: مرة يبدو موقفا فلسفيا، وثانية يكون استراتيجية سياسية أو فكرية، ومرة ثالثة يبدو طريقة في القراءة والتفسير. ونجد من يؤكدون على ارتباط التفكيك ليس فقط بالفلسفة والنقد الأدبي بل أيضا بالسوسيولوجيا فجاك دريدا عند (أحمد أبو زيد) عالم الأنثروبولوجيا العربي المعاصر يفكك لنا المنظومات الاجتماعية كما جاء في دراسته: " التفكيك دراسة في المفهومات "

أنظر تفصيليا حول جاك دريدا والتفكيك وعلاقته بالتأويل والهرمنيوطيقا والجراماتولوجي (علم الكتابة) في:

- أحمد أبو زيد: " جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب "
- محمد علي الكردي: " جاك دريدا وفلسفة التفكيك ".
- منى طلبة، أنور مغيث: " حوار حول الجراماتولوجي ".
- منى طلبة: " ثقافة التفكي تختلف من بلد غلى آخر ".
- أحمد عبد الحليم عطية: " دريدا والفكر العربي المعاصر ".(مجموعة المقالات في: أوراق فلسفية، جامعة القاهرة، كتاب غير دوري، العدد الثاني عشر، ٢٠٠٥.

أيضا: ماهر شفيق فريد: " ما التفكيكية، نقاد ييل والشعر الرومانتيكي الإنجليزي "، مج فصول، عدد٦٣شتاء ٢٠٠٤، ص ٣٣٢

جوناثان كلر: " التفكيك "، ترجمة: حسام نايل، مجلة فصول، عدد٦٦، ص ص ٨٨: ٨٩ وما بعدهما.

بتفكيك.وما يواجهه التفكيك هو (زيف الاعتقاد بالماهية الثابتة، أو بالمعنى النهائي الذي تم انجازه) ومن ثم فهو ممارسة تقوم على تحطيم الافتراض الساذج بأن النص يمتلك معنى، ذلك أن قراءتنا لأي نص تعتمد على تعاملنا مع الشفرات اللغوية التي نعالج بها معنى النص، ولأن هذه الشفرات ترتبط بالبنيات والقيم الثقافية، فان قراءة النص تتضمن الفرضيات والأيديولوجيات التي ندخلها على النص عند قراءته. ولأن اللغة وأيديولوجيا الثقافة أكبر بالطبع من النص ذاته، الذي عليه أن يتكيف مع شفرات اللغة والثقافة، والتي قد تكون متناقضة فمن غير المألوف أن يكون خطاب النص متكاملا وغير ملتبس. من هنا فان كل النصوص تحتوي على عناصر تمزيق أو (نقاط قطع)، أو (فجوات). وهنا يقوم دريدا بالاستقرار أو التموضع في البنية غير المتجانسة للنص. ومن خلال العثور على (توتراته)، أو (فجواته) أو (شروخه)، أو (تناقضاته الداخلية) يقرأ النص نفسه ويفكك نفسه بنفسه. وانطلاقا من هذا وعبر إظهار ثغرات النص يمكن للتفكيك الإمساك بقضايا النص غير المصاغة أو الصامتة، كي يظهر النص ليقول أمرا مختلفا إلى حد ما عما يبدو أنه يقوله، إن التفكيك يظل يدفع بالنص إلى أن يفيض على حدوده، بحيث يتسع لإدراك اختلافاته وهو ما يجعل النص يروي قصته الخاصة به، والمختلفة عن القصة التي تخيل الكاتب أنه بصدد صوغها.

وفي ضوء ذلك يمكن أن ندمج عبارتين لكل من: " باربارا جونسون" و " بول دي مان " لنقول أن التفكيك هو: التمزيق الدقيق لقوى الدلالة المتصارعة في النص، لإظهار التمفصلات والأجزاء المختبئة في الوحدات الجوهرية. إنه الأقرب إلى فاعلية قراءة معمقة تستهدف كيفية تشكل النص وتباين عدم بداهته ورصانته المريبة. فبوصفه ضربا من تفسير النص بالارتياد الحذر والحريص للمتاهة النصية.. يمكن للقاريء من إيجاد العنصر اللامنطقي الكامن في النظام وحسب تعبير المنظر الأدبي "هيلز ميلر" Hillis Miller يمكن العثور على الحجر المقلق الذي يقوض البناء كله.

وننتقل من ذلك إلى كيفية عمل التفكيك.. يتم التفكيك عبر حركتين متكاملتين:

الأولى: هي القراءة العميقة للنص – أيا كان نوعه – قراءة تقليدية للمعاني الصريحة الرصينة، ثم لا تلبث هذه الحركة أن تلتف من باطن النص إلى (نقض) ما وصلت إليه من نتائج ونقض ما يقرره النص من معاني صريحة، كاشفة عن معاني أخرى تتناقض مع ما يصرح به، هذا في قراءة معاكسة معتمدة على ما يعتري النص من شروخ وفجوات يراها التفكيك ملازمة له، فالتفكيك لا يدخل على النص مقولات خارجة عنه يحاكمه بها، ولكنه يستطيع نقضه من داخله بالإنصات الشديد لصوته ومقولاته.

الثانية: تتمثل تلك الحركة في العمل ميدانيا داخل النسق الذي يجري تفكيكه، والكشف عن عجزه وتناقضه، ليتم زحزحة ما تم قلبه وتطوير التصورات والحجج التناقضية التي تنطوي عليها ألفاظه وفرضياته ومناطقه المطمورة.

رؤية استخلاصية حول التفكيك

يتبقى أن نشير إلى نقطتين هامتين:

الأولى: التفكيك وفاعلية القارئ

ليس من قبيل المبالغة أن نقول أن أهم الأدوار في إستراتيجية التفكيك هو دور القارئ، وليس المؤلف أو النسق أو اللغة. القارئ فقط هو الذي يحدث عنده المعنى ويحدثه. ومن دون رد فعل القارئ Reader – response لا يوجد نص أو لغة أو علامة أو مؤلف فالنصوص حقيقة افتراضية Virtual Reality، أو كامنة وهي لا تتحقق فعليا إلا بتلقي القارئ. ومن هنا يرى " ولفنجانج أيزر " Wolfgang Iser وآخرين من منظري نظرية التلقي يرون أن" النصوص – كما في حكاية سندريلا – لا تدب فيها الحياة إلا بقبلة قارئ/ فتنة أمير"[(١)]. ولذا يتحدث العديد من المفكرين عن التفكيك بوصفه نظرية تلقي مطورة فالعلاقة بين أركان التفكيك ونظرية التلقي أهم وأعمق من علاقة المجاورة أو التزامن. أنها علاقة قربى ودم.

الثانية: التفكيك والعدمية

يحدث أن يثور تساؤلا أو بالأحرى اعتراض في وجه التفكيك بكونه عدمياً. فهو فيما يتصور يلغي المركز ويقضي على مفهوم الحقيقة ويرفض التاريخ، ويسوي بين الخطابات المختلفة، فلا تختلف الروايات عن الكتابات الفلسفية أو التاريخية أو الدينية أو السياسية ويفتح الباب أمام وجوه القراءة وسوء الفهم لتوجيه النص كما نشاء [(٢)]. ولكن الواقع أن التفكيك الذي يدعو إليه دريدا لا يرتبط (بالهدم) أو (التدمير) قدر ما يرتبط (بالخلخلة)، قدر ما يرتبط بإمعان النظر في تلك المتضمنات التي ترسبت في لغتنا واحتلت منها ومن تفكيرنا موقع الثقة المطلقة. إن دريدا لا يستغني مطلقا عن(الذات): " أنا لا أدمر الذات، أنا أعين لها موقعا (أموضعها). فعند مستوى معين لكل من التجربة والخطاب الفلسفي والعلمي، لا يمكن للمرء أن يستمر دون فكرة الذات. إنها مسألة معرفة من أين تأتي وكيف تؤدي وظيفتها ". التفكيك عند دريدا لا يجعل من (الحقيقة) ميراثا ميتافيزيقيا باليا، أو يجعل منها مجرد مجموعة من القيم والمعتقدات التي تشيع بين " مجتمع تأويلي " بعينه، بل تحافظ على نبض النقد التنويري وتلتزم بقيمه وعلى رأسها إخضاع قيم هذا النقد ذاته ومنظوماته ومفاهيمه المؤسسة للتساؤل، فهو يهاجم في الحقائق إطلاقها. من هنا كان

---

(١) أرتر أيزابرجر: " النقد الثقافي "، مرجع سابق ذكره،ص ص ٥٨: ٥٩

(٢) وكأن جاك دريدا هو " حفار قبور" لا يُعني بالحرمات وإنما بتعميق الهوات والحفر، وسلخ الهويات وكأنه في مشادة دائمة مع المبدعين الذين يود انتزاع خطابهم منهم.. أنظر هذا الرأي في: أمينة غصن: " جاك دريدا في العقل، والكتابة، والختان "، دراسات المدى للثقافة والنشر، دمشق/سورية، طبعة أولى، ٢٠٠٢، ص ٢١

وفي نفس السياق نذكر رأي " إدوارد سعيد" في كتابات دريدا:"يرى سعيد إن كتابات دريدا توحي بالحيرة والقلق لدى القارئ، وأعماله تنطوي على الكثير مما يثير البلبلة وإطلاق العنان للأهواء.. وهناك إحساس بالضجر ينتاب المثقف المتابع لأعمال دريدا " أنظر ذلك في: أحمد عبد الحليم: " ما بعد الحداثة والتفكيك. مقالات فلسفية "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٩٤: ١٩٥

دريدا دائما حريصا على عزل مشروعه عن المواقف العدمية واللاعقلانية. انه لا يلغي (الحقيقة) ولكنه فقط يضعها موضع التساؤل الراديكالي قائلا: " في كتاباتي لم تدمر أو تتحدى أبدا قيمة الحقيقة ولكن فقط أعيد توظيفها ضمن سياقات أكثر قوة، أرحب وأغنى "(١).

خاتمة: رؤية ذاتية

أولا: أخلص من العرض النظري السابق إلى تبني موقف "تكاملية المناهج التحليلية والنقدية". وقد التفت عدد من فلاسفة العلوم الاجتماعية إلى ظاهرة اختلاط مناهج البحث وأساليبه بين العلوم الاجتماعية بعضها البعض وصعوبة إقامة تفرقة حاسمة بين علم اجتماعي وآخر.وتتفق رؤيتي النظرية مع ما ذهب إليه بعض المفكرين الذين ساهموا في بناء منهج نقدي يتوفر على قدر من العلمية والتفكير النظري وسمي ذلك المنهج بالنقد السميائيSemiocritique أو النقد السيميولوجي(2) على غرار النقد الاجتماعي Sociocritique والنقد النفسي Psychocritique 3

إن ما يجمع هذه المناهج الثلاثة هو اعتماد كل واحد منها على علم من العلوم الاجتماعية، فالنقد الاجتماعي يرتكز على السوسيولوجيا والنقد النفسي يرتكز على علم النفس، والنقد السيميائي يعتمد على علم العلامات. وتوجد بين هذه العلوم وبين المناهج المرتبطة بها علاقة تكاملية. ذلك أن علم الاجتماع وعلم النفس وعلم اللغة هي في الأصل علوم متقاربة وعلم العلامات (السيميولوجيا) يدرس حياة العلامات في حضن الحياة الاجتماعية كما أكد " سوسير " مؤسس

---

(١) عبد العزيز حمودة: ص ص ٢٩١: ٣٣٦
محمود العشيري: ص ص ١٢٣: ١٥١
أنظر أيضا: أرثر أيزابرجر: " النقد الثقافي "، ص ص ٦٠: ٦١
(٢) أطلق " رولان بارت " هذا الاسم سنة ١٩٦٦ للربط بين الأدب واللسانيات. أنظر:
محمد انفي: " بين سوسيولوجيا وسيميولوجيا النص الأدبي. ملاحظات حول السياق ".
http://saidbengrad.free.fr
(٣). أنظر: بيير زيما: " النقد الاجتماعي. نحو علم اجتماعي للنص الأدبي "، مرجع سابق ذكره:
النقد الاجتماعي للنصوص، وعلم اجتماع النص هما مترادفان ولكن الأولى أصبحت أكثر تداولا من غيرها لقصرها.
ويسعى علم اجتماع النص باعتباره علم اجتماع نقدي الى تحديد علاقات الخطاب بين النظرية والأيديولوجية وبين النظرية والتخييل. ص ص ١١: ١٢
أنظر أيضا في: فتحي أبو العينيين: "التفسير الاجتماعي للظاهرة الأدبية: التراث وإشكاليات المنهج "، في عالم الفكر، مج ٢٣، سابق ذكره. يناقش المؤلف هنا عالم الأدب وعالم السوسيولوجيا والآراء المختلفة حول الصلة بين علم الاجتماع والنقد الأدبي ويخلص إلى أن العزل بينهما هو تكريس لقطيعة بينهما، لا تفضي إلا إلى خسائر أبسطها ضياع فرصة الفهم الأعمق لطبيعة الظاهرة الأدبية بكل أبعادها وتعقيداتها، ثم يعود بنا إلى جذور النظريات والأفكار حول دراسة الأدب والمجتمع فنرجع الى فكرة " المحاكاة " في الفلسفة اليونانية، خاصة عند كل من أفلاطون " ٤٢٧- ٣٤٧ ق.م) وأرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) وهي فكرة ذات قيمة في حقل الدرس الاجتماعي للأدب (ص ص ١٦٥: ١٧٤)
وحول علم الاجتماع والأدب، والدراسة النقدية السوسيولوجية للأدب، ورأي جولدمان في علاقة الأدب بالمجتمع أنظر في: " فاطمة محمد يوسف: " المسرح والسلطة في مصر ١٩٥٢-١٩٧٠ "، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ص ٥: ٧

اللسانيات الحديثة [1]. وقد حاول " ميشيل فوكو " الفيلسوف الفرنسي في كتابه " الكلمات والأشياء" عام ١٩٦٦ أن يؤصل نشأة العلوم الاجتماعية منذ بدايتها في القرن الثامن عشر والتاسع عشر.وهو يرى أن ميدان علوم الإنسان، يمكن أن ينقسم إلى ثلاثة علوم، أو بالأحرى ثلاثة مناطق ابستمولوجية، وتنقسم كل منطقة إلى تقسيمات فرعية، وتتداخل المناطق الثلاثة مع بعضها وهذه المناطق تتحدد على ضوء الثلاثية للعلوم الإنسانية بوجه عام بالبيولوجيا والاقتصاد والفيلولوجيا (فقه اللغة) وترتبط المنطقة السيكولوجية بالبيولوجيا، أما المنطقة السوسيولوجية فهي وثيقة الصلة بعلم الاقتصاد، والمنطقة الثالثة والأخيرة فهي وثيقة الصلة بالفليولوجيا لأنها تتعلق بقوانين اللغة وصورها وتدرس وتحلل كل مظاهر التعبير الشفاهية منها والمكتوبة التي يمكن أن تخلفها وراءها ثقافة من الثقافات [2].

وانطلاقا من ذلك يصبح على السميولوجيا أن تلجأ إلى علم مثل السوسيولوجيا للاستفادة منه، كما أن السوسيولوجيا نفسها لايمكن أن تتجاهل السميولوجيا إذا أرادت أن تتطور وتحافظ على كيانها كعلم، ونفس الشيء ينطبق على المناهج النقدية المرتبطة بهذين العلمين. لقد أصبح تدخل هذه المناهج اليوم متعدد الجوانب لدرجة يمكن معها استعمال عبارات سوسيولوجيا النص وسميولوجيا النص دون تمييز. وما يجدر التأكيد عليه هو أن السوسيولوجيا والسميولوجيا الأدبيتين لابد وأن تهتما بتداولية النص، وبالتالي مسألة التلقي.

والواقع أن *التداولية* تهمنا كثيرا في دراستنا الراهنة على وجه الخصوص، فهي تجمع على وجه التقريب كل ما يتعلق بخارج النص من السياق المرجعي في المعطيات الاجتماعية والثقافية وتجعل من هذا السياق مكونا لفعل التواصل، فالسياق التاريخي والاجتماعي والثقافي للمؤلف

---

(١) بيير جيرو: " علم الإشارة السيميولوجيا "، ترجمة: منذر عياشي، دار طلاس للنشر، سورية، طبعة أولى ١٩٩٢. السيميولوجيا كما صممها سوسير عبارة عن " علم يدرس حياة الإشارات في قلب الحياة الاجتماعية. ويُعبر عنها بمصطلحين هما (Semiology) و(Semiotics). وقد تطلع سوسير إلى السيميولوجيا بمنظار لساني وليس بمنظار فلسفي.

(٢) السيد يسين: " التحليل الاجتماعي للأدب "، سابق، ص ص ٩١: ٩٤

أيضا أنظر للمزيد حول ميشيل فوكو وكتابه " الكلمات والأشياء" والذي يهدف إلى الكشف عن القوانين والقواعد التي تقوم عليها صياغة وتكوين أنساق الفكر في العلوم الإنسانية التي ظهرت في القرن التاسع عشر: أحمد أبوزيد: " المدخل إلى البنائية "، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٩٥، ص ص ٢٨٠: ٢٧٥ (أنظر الإشارة تحديدا إلى الفصل العاشر من كتاب فوكوه بعنوان العلوم الإنسانية، وبه أقسام كاملة عن الأوجه الثلاثة للمعرفة البيولوجيه واللغوية والاقتصادية ص ٢٨٠)

رغم ما يخلص اليه " ميشيل فوكو " من صعوبة التمييز بين الحدود ومناهج البحث لكل من علم النفس وعلم الاجتماع وتحليل الأدب والأساطير الا أن " السيد يسين " يدعو الى ضرورة التمييز بين النقد الأدبي وعلم الاجتماع الأدبي الذي بحكم كونه فرع من فروع علم الاجتماع أولا، وبحكم أنه يمكن أن يندرج تحت علم اجتماع المعرفة ثانيا، يهتم بالصراع في المجتمع والكشف عن الأصول الاجتماعية للأفكار وكيف تستخدم الأفكار في الصراع الاجتماعي، بصورة مستترة غير مكشوفة. وهو مالا يهتم به انقد الأدبي ولا يضعه في الحسبان.

ولكن من جهة أخرى لابد أن نشير أيضا الى رؤية " بيير زيما " الذي ينكر التخصصية أو التفتيتية التي أدى اليها العلم الوضعي في الغرب باقامة الحدود والحواجز بين علم اجتماع الأدب والأسلوبية أو (علم الأسلوب) والنقد الأدبي والسيبوطيقا...الخ ويرى " زيما " أن النقد الأدبي ليس الا دراسة سيميوطيقية أو أسلوبية بمنظور اجتماعي وتنطلق دراسته من تحليل الخطاب اللغوي أو اللغوي / الاجتماعي، باعتبارها بنى اجتماعية، تحمل خصائص اللحظة التاريخية التي تنتمي اليها. وعلى هذا أوضح " بيير زيما " امكانية الجمع بين المدخل الاجتماعي والمدخل التحليلي النفسي في اطار علم اجتماع للنص. ص ص ٨ ٩ ٢٧٣ في: (النقد الاجتماعي.نحو علم اجتماع للنص الأدبي)

والقارئ يمكننا من فهم أحسن للنص. ويلعب دورا رئيسيا في تحديد دلالة النص.(١)

إذا اعتبرنا أن النص / رسالة الكاتب إلى قارئه / الخطاب هو ابن بيئته، فان دراسة المناخ الثقافي والاجتماعي ضرورية لفهم جوانب هذا الخطاب، ذلك أن البيئة الاجتماعية والثقافية جزء لا يتجزأ من الظاهرة التواصلية، وبالتالي يجب وضع كل كاتب في السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي الذي ينتمي إليه حتى يمكن أن نفهمه بشكل ملائم، لأن كل كاتب ينتمي إلى زمانه و" كل مؤلف،كيفما كان نوعه لابد وأن يعكس روح العصر الذي ينتمي إليه ".

من ناحية أخرى نجد أن السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي يشكل عند القارئ أو متلقي النص دورا حاسما في الفهم، فسياق المؤلف ليس بالضرورة هو سياق القارئ. وهكذا نجد أفق خاص بالقاريء الذي وان بدأ في فهم النص انطلاقا من الأفق الأول، فانه لا يتأخر في إدخال فهمه الخاص للعالم ضمن تحليلاته، وفهم القارئ للعالم يحدده بدوره المجتمع والطبقة الاجتماعية ونمط العيش وغيرها لدرجة يمكن معها الحديث عن " انصهار الآفاق " (٢).

ثانيا: انطلاقا أيضا من منهج التكامل الذي أشرت إليه فإنني – في دراستي الراهنة – أرى توظيف المقولات النظرية الملائمة للنصوص التي يتم تحليلها في إطار الدراسة، وعدم التقيد بنظرية محددة مما يتيح لي حرية اللجوء إلى حيل القراءة المتعددة مع الأخذ في الاعتبار السياق العام التاريخي الاجتماعي والثقافي المعاصر لتلك المرحلة الزمنية التي نحياها، والتي تناقش قضايا الدراسة في ضوئها.

وفي نهاية الأمر... يبقى النص الذي أنتجه من تحليلي للنصوص – موضع الدراسة الراهنة – نصا مفتوحا على الخبرة قابلا للنقد والتأويل والتفكيك ففي عصر ما بعد الحداثة كل شيء نسبي وقابلا للتغير.

---

(١) تقوم التداولية pragmatics على مخطط موريس Charles Morris ١٩٣٨الذي يؤسس فيه ثلاثة أجزاء من السيميوطيقا هي النحو (علاقة العلامات فيما بينها)، والدلالة (علاقة العلامة بالمرجع)، والتداولية (العلاقات بين المرسل والمستقبل وعلاقتهما بسياق الاتصال). ومن المهم أن نشير إلى فيرث Firth وتأكيده الشديد على الدراس السياقية للمعنى Situational study of meaning وهاليداي Halliday ونظريته الاجتماعية للغة في شمولها لكافة المستويات. ويستخلص محمد عناني مفهوم المصطلح من الدراسات الغربية التي تناولته فيحدده في أنه:"دراسة استخدام اللغة في شتى السياقات والمواقف الواقعية، أي تداولها عمليا، وعلاقة ذلك بمن يستخدمها ن تفريقا لها عن مذهب العلاقات الداخلية بين الألفاظ Syntactics، وعلاقة الألفاظ بالعالم الخارجي أو دلالاتها Semantics": عيد بلبع: " التداولية: البعد الثالث في سيميوطيقا موريس "، مجلة فصول، العدد٦٦، مرجع سابق ذكره، ص ص ٣٦:٣٧

(٢) محمد انفي: " بين سوسيولوجيا وسميولوجيا النص الأدبي".

في هذا الإطار نفسه نشير الى مجالات البحوث في علم الاجتماع الأدبي فقد قدم " ألبير ميمسي " و " روبير اسكاربية " تصورا عن مجالات البث في علم اجتماع الأدب، اهتم الأول بصيغة ثلاثية هي المؤلف والعمل والجمهور، واتجه الثاني وجهة أخرى معتمدا على اطار مختلف يشمل: إنتاج الأدب، وتوزيعه، واستهلاكه. أنظر حول مجالات البحث في علم الاجتماع الأدبي في: السيد يسين: " التحليل الاجتماعي للأدب "، سابق ذكره، ص ص ١١٣: ١٤٨

وفي الاتجاه نفسه يؤكد بيير زيما على اتجاه سوسيولوجيا النص الى عمليةالتناص التي تربط بين شروط الانتاج والنص نفسه وبين شروط التلقي والقراءة. أنها تسعى – في رأيه – الى فهم النص والنصوص الشارحة لدى القارئ كبنى خطابية تدخل في حوار مجسدة مواقف ومصالح جماعات معينة. أنظر: بيير زيما: " النقد الاجتماعي. نحو علم اجتماع للنص الأدبي "، مرجع سابق، ص ٣٢٩

- **خاتمة الباب الأول**

قدم لنا هذا الجزء تحديداً نظرياً ومنهجياً للدراسة . حيث أوضح في الفصل الأول أهدف الدراسة ومفهوماتها الرئيسة ، والمنهجية المتبعة في التحليل والتفسير. ثم انتقل بنا في الفصل الثاني إلى عرض نقدي للتراث النظري المتعلق بالمثقف وخطابه السياسي في ضوء إشكالات الدراسة وقضاياها ، ولذا جاء هذا العرض منقسماً إلى محاور محددة ناقشت المثقف وأزمة الهوية ،ودوره في المجتمع وعلاقته بالآخر. والمثقف والعولمة ،والمثقف والسلطة،وأخيراً المثقف والخطاب المطروح . ثم انتهى الباب ،في فصله الثالث والأخيرباستعراض وتحليل لأهم المقولات والمداخل النظرية التي يمكن الاسترشاد بها في معالجة قضايا الدراسة ، مثل الرؤى النظرية حول العولمة والحداثة ، وما بعد الحداثة . وآراء بعض المفكرين الرواد فيما يتعلق بالمثقف والخطاب مثل : جان بول سارتر ، أنطونيو غرامشي ، بيير بورديو. كما ناقش هذا الفصل أيضاً رؤية مدرسة فرانكفورت ، ومقولات علم الاجتماع المعرفي ، بالإضافة إلى أهم نظريات ومداخل تحليل الخطاب .

الباب الثاني

الرؤى النظرية للعلاقة بين المثقف وخطابه السياسي في ضوء التحولات الثقافية العالمية المعاصرة

المحتويات

تقديم:

حول المثقف العربي وخطابه السياسي، في ظل المتغيرات العالمية التي أصابت المناخ الثقافي المعاصر... تدور قضايا هذا الجزء.

لا شك إن بحث إشكاليات الخطاب الثقافي المعاصر – والسياسي قد أملته متغيرات اللحظة التاريخية التي يعيشها العالم. فبعد أن تعضعضت الخطابات الكلية (دينية، ماركسية، ليبرالية...) التي كانت مسيطرة في العالم، وأجهضت آمال الخلاص التي كانت تعد البشرية بها، صارت تلك الخطابات وأحلامها حطامات مغبّرة في ذاكرة الكثيرين من المثقفين في هذه الآونة من زمن التاريخ(١).

من هنا أودُ أولا أن ألقي الضوء على المثقف ذاته باعتباره منتج ذلك الخطاب ومبدعه.

لنتساءل معا في البداية : من المثقفون؟ إذا نحن عرفناهم – ببساطة – بأنهم المتعلمون، فإن المثقفين كانوا موجودين منذ آلاف السنين ككهنة وكتبة ونُساخ. وحسبما يقول المؤرخ جاك لوجوف Jacques le Goff في دراسته عن " المثقفين في العصور الوسطى " فإن المثقفين قد نشأوا في مدن القرن الثاني عشر.

على أي حال، فإن التعريف الواسع قد يكون مضللا وقد لا تكون المسألة هي المدة التي انقضت منذ وجود الكتبة والمدرسين، بل هي متى التأموا كجماعة واكتسبوا الوعي بذاتهم، واسما دالا عليهم، وهذا تطور حديث نسبيا(٢) لقد ظهر المصطلح والجماعة معا في وقت أكثر حداثة : أواخر القرن التاسع عشر في أوروبا وروسيا، وفيهما معا أخذ المثقفون هيئة المنشقين والثوريين.

" المثقف عقلية تتأمل ذاتها " حسبما يصفه " ألبير كامي "(٣) وهو في ذات الوقت شاهد على مجتمعه، ناقد لأوضاعه حسبما يراه " سارتر "(٤). فهو إذن متأمل لذاته ومتأمل لواقعه ومجتمعه.

---

(١) مقدام نديم عبُود : " بين القطيعة والخلق. الحقيقة في الخطاب العربي المعاصر "، دار الحداثة، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٩، ص ١٦٧

(٢) يقر " بول زانكر "، وهو أستاذ متخصص في الآثار الكلاسيكية بأنهم : " لم يكونوا موجودين كوحدة معترف بها، لم يعترف الإغريق ولا الرومان بالمثقفين كجماعة محددة داخل المجتمع ".

Paul Zanker , " The Mask of Socrates : the Image of the Intellectual in Antiquity ", University of California Press ,p 2

أنظر في : راسل جاكوبي : " نهاية اليوتوبيا : السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة "، ترجمة : فاروق عبد الله، عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٦٩، مايو ٢٠٠١، ص ص ١٢٣ : ١٢٤

(3). Gordon Marshall:" The Concise Oxford Dictionary of Sociology ", Oxford University Press. New York , first published , 1994 , p 252

(٤) تركي الحمد : " الثقافة العربية في عصر العولمة "، دار الساقي، بيروت، طبعة أولى، ص ١٦٣. نقلا عن راي سارتر في المثقف :

جان بول سارتر : " دفاع عن المثقفين "، دار الآداب، بيروت، ١٩٧٣، ص ص ٣٣ : ٣٤

ولكننا لا نجد اتفاقا حول شخص " المثقف " وخصائصه، إذ ينكر البعض وجود نموذجا محددا ينطبق على كل المثقفين ويرى أن " المثقف مثقفون "، فمصطلح " مثقف " ظل غامضا ومطاطا يتسع أحيانا ليشمل كل من كتب سطرا أو قال حكمة أو حتى مقطع شعر شعبي، ويضيق أحيانا أخرى ليطرد منه كتاب وشعراء وسياسيين(١).

إن الموضوع شائك ومتشعب، لا يمكن لأحد أن يحيط به من كل جوانبه، حتى ولو حبّر المجلدات. إزاء موضوع في مثل تعقيد موضوع المثقف، يجد الباحث نفسه غارقا في الاختلافات والآراء المتناقضة.فبالنسبة للكثيرين فإن مفهوم" المثقف " يمثل خصائص تبعث على عدم الثقة وعلى الاحتقار العميقين، وبالنسبة لآخرين فإنه يشير إلى امتياز يطمح إليه المرء. وفيما يرى البعض أن المثقفين أشخاصا سابحين في دنيا الخيال وغير عمليين ويعرقلون العمل الجاد بالحياة ٢، وهو ما يذكرنا بوصف " كارل مانهايم " للمثقف في كتابه " الأيديولوجية والطوباوية " بأنه ذلك اللامنتمي، المعلق بين السماء والأرض، المحايد.. نجد آخرين يعتبرون المثقفين قرون استشعار للجنس البشري.

تبقى الأجوبة مفتوحة على اللانهايات ويبقى السؤال الشاغل للأذهان: "من هو المثقف"؟

هذا السؤال الصعب.. الضروري.. من هذا الوسيط الفكري الذي يتلقى صدمة وجوده ويخوض مغامرات بقائه بين العادي والإبداعي فيعبر عن نفسه بطريقة مميزة؟ هل هو المبدع الواصل بين تهذيبات القول ن وتجليات الفكر، فاصلا بطريقة ثقافية بين الثقافة واللاثقافة. أهو الحالم دوما بأن يكون له جسدان أو أكثر لينتقل من جسده العادي، الوحيد إلى أجساد عقلية إبداعية أخرى؟(٣)

إن كل حديث عن المثقف يضعه في حيز ما يجب أن يكون غالبا وهذا يجرده من انتمائه الاجتماعي والمكاني والزماني، فهو في حقيقة أمره وفق ما يطلب منه، الجندي المجهول والشهيد الذي لا ينتظر شهادة أحد، إنها إشكالية لا تحل وتناقض لا مخرج منه، فهو مطالب أن يكون مسكونا بحركية مجتمعه ومن جهة أخرى يراد له أن يكون خارج مجتمعه يستشرفه من على. إنه معقد مال كبرى وكائن منبوذ ورجيم في آن(٤).

فعلى حين نجد تصورا جديدا لدور المثقفين داخل المجتمع ما بعد الصناعي متمثلا فيما

---

(١) منصور أبو شناف : " المثقفون والسلطة "، في : عراجين، العدد الأول، مركز الحضارة العربية، بنغازي، طبعة أولى، يناير ٢٠٠٤، ص ٧

(٢) محمد علي إسماعيل :" دور المثقفين في التنمية السياسية "، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٥، ص ٥٠

(٣) خليل أحمد خليل : " الثقافة سلطان المثقف : الإسم الاخر للحرية "، في : " مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة "، دار الفكر، سورية، طبعة أولى، ٢٠٠١، ص ص ١١ : ١٢

(٤) إبراهيم محمود : " الثقافة العربية المعاصرة. صراع الإحداثيات والمواقع "، دار الحوار، سورية، طبعة أولى، ٢٠٠٣، ص ١٠٧

رآه " دانييل بيل " في كتابه " بداية مجتمع ما بعد الصناعة " الصادر عام ١٩٦٤، و" ألفن جولدنر " في كتابه " الطبقة الجديدة وطبقة المثقفين " عام ١٩٨١ بأن مجتمع المعرفة في المستقبل سـوف يضع المثقفين في مكانة مهمة وكريمة ، يعتبر البعض الآخر المثقفين نوعا من الترف لا يتوفر إلا في مجتمع الوفرة مؤكدين أن العالم سيكون أفضل حالا دون وجودهم (١) ، فثمة مثقفـين حزانـى ينشدون ليل نهار أناشيد الألم والعذاب ويفرغونها في كتاباتهم آهات حزن عميـق.. مثقفـون لا يملكون إلا حزنهم فهو كل ما تبقى لهم من حصاد الأيام(٢). ويتفق هذا الراي مع جملة القناعـات التي الصادمة التي قدمها المفكر الفرنسي " ريجيس ديبريه " في كتابــه " المثقفــون الفرنــسيون: البداية والنهاية "، فالمثقفون في رأيه فئة ضالة ومضللة لإنها تضيع وقت الناس فيما لاطائل منــه وهم قوم ضرب الشيب مفرقهم، وفقدوا دورهم التنويري النبيل وأصبحوا أشبه بقلة مـن البـشر فقدت الذاكرة فلا هدف لهم ولا معنى لوجودهم، بل أن مثقفي العالم أصبحوا عصابات من العميان واللئام وكل ما يكتبونه أكاذيب وبطولات زائفة.

وما ذكره (ديبريه)، يذكرنا برأي " جوليان باندا " Julien Benda في " خيانة المثقفـين " ، الـذي تحدث فيه عن انقراض فئة الدجالين " يقصد المثقفين "، وكذلك يذكرنا بـرأي " ريمـون آرون " Raymond Aron في كتابه " أفيون المثقفين " في منتصف الخمسينات.

وقبل أقل من ربع قرن سكب الفيلسوف " جان فرانسوا ليوتار " كل ما في روحــه مـن يـأس، ومرارة على أوراق ضمها كتاب بعنوان " قبر لكل مثقف" وصفه النقاد بأنه شهادة وفاة حقيقة لإن من يقرؤه يشعر بأنه يسير بحق في جنازة للمثقفين الذين فقدوا الدور والمصداقية، وباتوا صالحين فقط للدفن(٣).

وإذا كان هذا بعض آراء لمفكرين فرنسيين، فإن اليابانيين يقولون :" إن المثقفين شر لابد منه "، ويقول الأمريكيين باضمحلال هؤلاء المثقفين والاستغناء عنهم، وإن تقدم العلم سيفضي إلى إسقاط دورهم وزوال طبقتهم وانطواء الحاجة إليهم، كما سيؤدي التخصص العلمي عن شـمولية هؤلاء المثقفين وتريح العالم من دس أنوفهم في كل شيء. ويقول "جوبلز" وزير إعــلام ألمانيــا الهتلرية وأشهر وزراء إعلام القرن العشرين : " عندما أسمع كلمة ثقافــة.. أضــع يـدى علــى مسدسي. أما شيخ المثقفين العرب " زكي نجيب محمود " فرأيه أنه " لا رجاء لنا في إعادة تشكيل الحياة من جذورها وفي صميمها إلا أن يكون ذلك على أيدي المثقفين "

---

(١) محمد أحمد إسماعيل : " دور المثقفين في التنمية السياسية "،مرجع سابق ذكره، ص ٢٦ .
(٢). فهمي جدعان : " المثقفون "، العربي، الكويت، عدد ٤٣٢، نوفمبر، ١٩٩٤، ص ٣١
(٣).. سعيد اللاوندي : " كذب المثقفون ولو صدقوا "، نهضة مصر، القاهرة، يناير ٢٠٠٤، ص ص ٣ : ٤
أنظر :

Julien Benda : " The Betrayal of the Intellectuals ", Boston , 1995-
Raymond Aron : " The Opium of Intellectuals " , 1995 -

وهكذا.. على المستوى الجغرافي / المكاني، يحتار الرائي في ماهية المثقفين ويضطرب تصوره أمام الاستسلام الياباني ب " شر المثقفين " و " الازدراء " أو " الاستسخاف الأمريكي ".. و " الخوف الألماني " القديم منهم، و " التقدير " العربي لهم[١].

والاختلاف ذاته نرصده أيضا على المستوى الفكري / العقائدي، فتشخيص وضع المثقف وسماته ليس مختلفا بين اليسار واليمين.

والقول بأن اليسار قد دعم المثقفين صراحة ودون تردد قول يجافي الحقيقة التاريخية، فقد كان يُنظر إليهم – غالبا – باعتبارهم نخبويين ومتلاعبين ويوتوبيين. الفوضويون في القرن التاسع عشر والعشرين كانوا يتشككون في أن المثقفين يفتقدون الانضباط والغيرية والتواضع، وأنهم نخبويون جائعون للسلطة، ولا يكاد الماركسيون يختلفون كثيرا، فقد كانوا ينظرون للمثقفين باعتبارهم متهربين. وفي كتابه الحافل بالمعلومات عن المثقفين، وعنوانه الفرعي " تاريخ إهانة"، جمع " دايتنر بيرنج "، النعوت التي اعتاد الماركسيون إطلاقها على المثقفين : المرتعشون، الإنتهازيون، الفردانيون، المتذبذبون، الخونة، خدم البرجوازية.

وفي الرطانة السياسية كانت كلمة " المثقف " تعني شخصا أخفق في فهم الحياة، ومعزولا تماما عن الناس.

ولم يكن المحافظون أفضل في استقبالهم للمثقفين من أهل اليسار. وفي هذا.. نجد " بول جونسون " ذو العقلية المحافظة في كتابه " المثقفون " يعرض كل مظاهر سوء السلوك التي تشكل حياة المثقفين من" روسو " إلى " سارتر "، ويرى أن أحد الدروس الأساسية لعصرنا المأساوي هذا " إحذر المثقفين.. إنهم يجب أن يبقوا موضع تشكك خاص "[٢].

واقع الأمر أن المثقف الحق إنسان قلق، فمهما كانت المباديء التي يقتنع بهاأو الأنموذج Paradigm الذي يهتدي به تطرح عليه قضايا المجتمع المتجددة والمتعددة، إشكاليات يصعب على تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود فيها وقد يريحه أن يردد مباديء عامة أو أحكاما مطلقة، ولكنه إن فعل ترك جوهر دور المثقف[٣]. إلا أن القلق الثقافي عند المثقف شرط الإبداع ووسيلته في آن واحد ويصبح الأداة الأمنية للإنتقال من وضع ثقافي إلى آخر أرقى واعمق. فالمثقف المعاصر، هذا القلق، الحائر، المقهور، يفتقد طريقه إلى الضوء الذي ينير درب خطواته وكل إنسان مثقف يبحث في داخله عن هذا الإنسان النموذج أو الراقي أو " المثقف "[٤].

---

(١) عبد الله مناع : " شيء من الفكر بين السياسة والأدب "، النادي الأدبي الثقافي، جدة، طبعة أولى، ١٩٩٢، ص ١٩٧

(٢) راسل جاكوبي : " نهاية اليوتوبيا : السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة "، مرجع سابق ذكره، ص ١٢٩ : ١٣٥

أنظر في كتاب " بول جونسون " : -Paul Johnson : " Intellectuals ", New York , 1988

(٣) إسماعيل صبري عبد الله : " المثقف والسلطة "، الطليعة، (دور المثقف في المجتمع.. عدد خاص)، الأهرام، ٢٠٠٠، ص ٥٨.

(٤) عبد الله الجفري، " المثقف العربي والحلم "، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٥١

من هنا يصبح القلق الثقافي وحضور الثقافة وأهدافها في شخص المثقف وعطائه هو الركيزة الأساسية لتشكيل المناخ الملائم للإبداع [1]. والقلق يقودنا إلى منطقة خطرة هي " سيكولوجية المثقف "، الذي يتفاعل مع الواقع بكل تشوهاته وقد يتجاوز مرحلة القلق إلى الاكتئاب كعرض قاس، لواقع قاس، فهو فعل إنساني راق يدل على حساسية صاحبه ورقته وضيقه وانزعاجه بالتلوث النفسي والأخلاقي، فينعزل صاحبه ويدخل في سجن نفسه محتضنا قيمه ورؤاه.

وهكذا يرى البعض المثقف الصادق معذب، تدفعه طاقته النفسية إلى محاربة كل شيء حتى طواحين الهواء. ويصبح وصف نفسية المثقف أمر شاق جدا[2].

من ناحية أخرى فإن الفضاء الثقافي المحيط بالمثقف العربي يتخلخل، ينزاح، يتوارى لصالح فضاء آخر، من هنا تفرض الوضعية الخطابية الراهنة إعادة النظر في النماذج والنظريات والاتجاهات الفكرية المعروفة. من هنا أيضاً انبثق الاهتمام بفحص الفكر وقراءة النصوص وتحليل الخطابات في هذه اللحظة التاريخية الانعطافية[3].

إن تحديد موقعنا العربي على المسافة الكونية الشاسعة، يساعدنا على تصور مهام المرحلة والإشكالية الثقافية، ويثير تساؤلات وقضايا ملتبسة حول المثقف العربي المعاصر وخطابه في ظل العولمة وما بعد الحداثة.

تقدم العولمة نفسها للوهلة الأولى كشعار مليء بالإيحاءات والإملاءات لكنه لا يخلو من خلفيات وألغاز. ولعل تضخم الخطابات حول العولمة لا ينبيء عن فهم معمق لآلياتها ومقاصدها بقدر ما يشي بتكرار أفكار جاهزة صادرة عن العولمة نفسها.[4]

إلا أن العولمة ذاتها، والتي تبدو وكأنها قد فاجأتنا في عالم العرب، ليست ظاهرة معاصرة مفاجئة، بقدر ما هي ظاهرة تاريخية حديثة. فعلى الرغم من اتفاق الآراء على حداثة المفهوم بالمعنى الزمني، إلا أن المفهوم يضرب بجذوره في التاريخ قديما " فمصطلح العولمة في عصرنا الراهن هو تعبير عن ظاهرة تاريخية، تخلقت وتشكلت في رحم الأنساق الإقطاعية في أوروبا في القرن السادس عشر[5]. والأهم في قضية العولمة هي أنها عملية تاريخية جارية، أي أنها حتم

---

(١). حواس محمود :" التكنولوجيا والعولمة الثقافية "، المنارة، بيروت، ٢٠٠٣، ص ١٤٥

(٢) خليل فاضل : " سيكولوجية المثقفين "، الديقراطية، السنه الخامسة، عدد ١٨، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ص ٧٦ : ٨٠

(٣) مقدام نديم عبود، مرجع سابق ذكره، ص ١٦٧

(٤) محمد سيلا : " من أجل فهم المنطق الداخلي للعولمة "، في " العولمة : أية عولمة "، (يحي اليحياوي)، أفريقيا للنشر، بيروت، ١٩٩٩، ص ٥

(٥). محمود أمين العالم : " العولمة وخيارات المستقبل "، " الفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة "، قضايا فكرية، الكتاب التاسع والعشرون، أكتوبر، ١٩٩٩، ص ٢٥

معاش. وبالتالي فالقضية ليست قضية اختيار أيديولوجي أو سياسي في أن نقبلها أو لا نقبلها، بقدر ما هي قضية سؤال حول كيفية التعامل معها واستيعابها[1].

والخوف الهوسي من العولمة والتعرض لثقافات الآخر قضية هامة، يقابلها قضية أخرى وهي تقبل ثقافة الآخر بلا تمحيص أو نقد. وندرك من هذا أننا أمام مواقف متباينة للمثقفين العرب الذين تعرضوا لزلزلة الفضاء الثقافي العالمي والعربي، وبالتالي تزلزل أيضا خطابهم الثقافي واهتز. لذا نرى الجميع من فرقاء المثقفين يهبون لتلبية استحقاق الزلزلة. فقسم يسعى إلى إغلاق النوافذ أمام الرياح الجديدة، محاولا توطيد مواقع خطابه الذي تآلف معه، وهو بذلك يرضخ لمعهود خطابه أصلا. وقسم آخر خطاب المعاصرة فراح ينفتح على آفاق جديدة للرؤية، او بالأحرى لفكر الاختلاف. وقد يتطرف الموقفان بين رفض تام لثقافة الآخر ولكل ما تنجزه هذه الثقافة وما تنتجه، وبين قبول تام لكل ما تنطوي عليه هذه الثقافة من خير وشر، إلا أن هناك مثقفي الموقف المتوازن الذي يقبل من تلك الثقافة الغربية ما ينتظم بمعايير ثقافة الإنسان في العالم الثالث وما يمكن أن تضيفه بمقاييس الإبداع، ويرفض إفرازات هذه الثقافة وما أفرزته من رؤى عدمية عبثية مرهونة بظروف تاريخية محددة مرتبطة بأجواء خاصة لإفرازات الثقافة الغربية.

إن هذه النماذج الثلاثة نشأت وسط تكوين سيكولوجي معقد، فالإحساس بالقصور والرغبة في الرفض والتردد والتراجع، سمات أو مركبات نشأت عنها استجابة سلوكية (ازدواجية الموقف الثقافي، الاغتراب عن الذات، الإحساس بالمرجعية التاريخية، الاغتراب عن العصر، سوء فهم الواقع..)[2].

وفي ذلك السياق يناقش هذا الجزء من الدراسة دور المثقف العربي في المرحلة المعاصرة، وكيفية إبداعه لخطابه الثقافي عموما، والسياسي منه على وجه الخصوص، وسمات هذا الخطاب.

إن الصورة المثالية للمثقف ولا سيما في العالم الثالث هو أنه صوت من لا صوت له.. فهو المعبر عن آلام الناس وآمالهم في غياب المنابر الديمقراطية.. بل هو الذي يفكر بالنيابة عن المغيبين فكريا. ولكن قبل ان يتسنى له القيام بهذا الدور المثالي الرائع يجب ان يمون مثقفا بمعنى الكلمة، فالمثقف الحقيقي لا يتلقى الوحي أو الأوامر من الخارج. وتكمن المشكلة في توتر علاقته مع المجتمع الذي يريد انتشاله من حاضره السيء إلى مستقبل مشرق.. أو السلطة التي ترى فيه متحديا ومتمردا يجب ترويضه واستلابه، من هنا تكون معضلته المزدوجة، فسوء الفهم المتبادل بين السلطة والمثقف أحيانا، وبين المثقف والشرائح الاجتماعية المختلفة أحيانا أخرى تجعل دوره

---

(١) تركي الحمد :" الثقافة العربية في عصر العولمة "، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٩، ص ص ٢١ : ٢٣

(٢) حمد المرزوقي : " إشكاليات فكرية معاصرة "، المنتدى العربي للنشر،طبعة أولى،١٩٩٤،ص ٢٦٠ : ٢٦١
انظر أيضا : مقدام نديم عبود :مرجع سابق، ص ١٦٧

صعبا ومحفوفا بالمخاطر والآلام[1].

ثم يقودنا ذلك إلى تحليل خطاب المثقف : هل نجح ذلك الخطاب في الوصول إلى المواطن العربي العادي، الذي هو محل كل خطاب يطرحه المثقف المنشغل بإشكاليات العصر وقضاياه؟

ويقودنا الأمر أيضا إلى علاقة المثقف العربي بالآخر الغربي، وموقفه من ثقافته الخاصة وثقافة الآخر، خطابه وخطاب الآخر. إن المثقف الغربي المعاصر يحني رأسه للأحداث ويعيد حساباته مع نفسه عندما تلوح متغيرات جديدة في الأفق[2].

يتعلق هذا الأمر أيضا بموقف المثقف العربي المعاصر من تراثه ونظرته الخاصة إلى المعاصرة، النظر إلى الماضي وإلى الحاضر ثم المستقبل، وذلك في ضوء تمحيص خطابه الثقافي/ السياسي المعاصر ونقده.

---

(١) حمد الزيد : " هموم ثقافية "، دار الأمين، القاهرة، طبعة أولى، يناير ١٩٩٨، ص ٣٥ : ٣٦

(٢) تركي الحمد : " الثقافة العربية في عصر العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٣٩ : ١٤٠

تقول" سيمون دي بوفوار"، واصفة وضع " جان بول سارتر "، في أعقاب ثورة مايو الباريسية عام ١٩٦٨ : " إن أحداث مايو ٦٨ التي انخرط فيها، والتي مسته بعمق، كانت بالنسبة له لمراجعة جديدة. لقد أحس بتشكك من وجوده كمثقف، ومن ثم اضطر في غضون السنتين اللاحقتين إلى التساؤل حول دور المثقف، وإلى تغيير التصور الذي كان لديه عنه ".

الفصل الرابع

المثقف المعاصر وتحديات العولمة

محتويات الفصل

تمهيد

أولاً: العولمة.. محاولة نحو الفهم وتحديد المعنى (الماهية والبعد الأبستمولوجي)

ثانياً : العولمة الثقافية Cultural Globalization

ثالثاً : الثقافة العربية بين الخصوصية والكونية (أزمة الهوية الثقافية)

رابعاً : المثقف العربي.. الخطاب وسؤال المعاصرة

خاتمة

" إن شعورا باليأس يملأ الأجواء، شعورا بأن الإنسان تم إقحامه بالعصا نتيجة العلوم والتكنولوجيا في عصر جديد بالغ الهشاشة ".

برنارد جيمس ***B. James***

تمهيد..

يكاد النقاش حول الأزمة التي يمر بها المجتمع العربي اليوم يتركز في موضوع الثقافة (١). وهناك ما يشبه الإجماع بين مثقفينا ورجال الفكر والسياسة، على أن الوضع الثقافي في بلادنا يجتاز محناً خطيرة وأزمات قاسية (٢). وما ترتج به أمتنا العربية في وقتنا الحاضر، إن هو إلا صراع فكري في الدرجة الأولى، ونتائجه قبل نتائج أي صراع آخر، هي التي ستحدد لها الكيان والمصير. وعلى ذلك يصبح تجديد الفكر العربي هو الوسيلة والغاية في وقت واحد، وإلا كان مثل المثقف العربي كمثل " دون كيخوته " يظن بنفسه العلم، على حين أنه كتاب قديم يمشي على ساقين، فلا هو يغير من العصر شيئا، ولا يغير العصر منه شيئا(٣).

والواقع أن علاقة العرب بثقافتهم علاقة معقدة ومتناقضة تتراوح بين الرفض المطلق والقبول المطلق. البعض يراها سبب التخلف والبعض ينظر إليها كخشبة الخلاص. وفي هذا السياق يحاول " غليون " أن يبين كيف أن محنة الثقافة العربية ليست إلا مظهرا لمحنة الذات العربية وتشتتها بين التأكيد الشكلي للذات، والرفض السلبي للآخر (٤).

وفي نفس الاتجاه يرى " مجدي حجازي " أن المشكل الثقافي يكمن في بنية العقل العربي وآلياته، من ثم تصبح إشكالية هي كيفية التعرف على " الأنا " والتحاور معها، لا في انفصالها عن " الآخر " وثقافته، بل في اتصالها مع الثقافات الأخرى في ضوء متطلبات العصر وفي إطار تحقيق الذات العربية المستقلة لا التابعة(٥).

وفيما يتفق الاثنان على أن أزمة الثقافة العربية هي أزمة اجتماعية أساسا، حيث يذهب "غليون" إلى أن ما تعاني منه الثقافة العربية من تمزيق وأزمة ليس إلا انعكاسا لأزمة المجتمع نفسه، ويذهب " حجازي " إلى أن الأزمة ليست أزمة بناء (فوقي)، وإنما هي في الأصل تابعة

---

(١) برهان غليون : " إغتيال العقل. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية "، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة ثالثة، ١٩٩٠، ص ٢١

بالإضافة إلى ذلك يرى غليون ان الثقافة تلخص تجربة المجتمع ووعيه بذاته وبمحيطه وتشكل نافذة للإطلال على كل نواحي الحياة العلمية والسياسية والاقتصادية والروحية للمجتمع، ولذا يذهب آخرون إلى أن " تاريخ البشرية يكاد يُختصر في ثقافاتها ".. أنظر : عبد الصمد بلكبير : " في الراهن الثقافي مغربيا وبديله الديمقراطي"، مج الطريق، بيروت، العدد الأول، سنة ٥٨، يناير – فبراير ١٩٩٩، ص ٤

(٢). أبو زيان السعدي : " في غياب السلطة الفكرية "، منشورات دار المعارف، تونس (سوسة)، ١٩٩٠

(٣) جلال العشري : " زكي نجيب محمود وثورة العقل المعاصر "، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٩٨، ص ٩٠

(٤) برهان غليون : مرجع سابق ذكره.

(٥) أحمد مجدي حجازي : " الثقافة العربية في زمن العولمة "، دار قباء للنشر، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٠٨

للأزمة الهيكلية داخل البناء الاجتماعي (الأساسي)، يعتقد " عابد الجابري " أن أزمة الفكر العربي أزمة بنيوية : أزمة عقل قوامه مفاهيم ومقولات وآليات ذهنية تنتمي إلى ثـلاث نظـم معرفيـة تكلست وجمدت فيها الحياة [١].

ولعل القلق الثقافي الذي نعانيه يثير إشكاليات عديدة، حيث أنه من المفتـرض أن تلعـب الثقافة دورا أساسيا في بلدان العالم الثالث، إلا أنها تصطدم بالآخر، القوي والمختلف، الذي يضع أولويات لما يجب أن تكون عليه الثقافة نابعة من نظرته وتبعا لمصالحه[٢]. إن منطـق الخطـاب العربي – حسبما يرى عبد الله العروي – يُضمّن الكلمة معنـى خـاص يجمـع بـين مفهـومي الخصوصية والإبداع، لا يستطيع عرب اليوم أن يقولوا أن لهم حضارة وثقافة بالمعنى الدقيق. إلا إذا إنجازات اليوم في مستوى إنجازات الأمس، وفي الوقت ذاته متميزة عن إنجـازات الـشعوب الأخرى، الأوروبية بخاصة، التي تدعي كونية زائفة[٣].

وانطلاقا من هذا تُثار التساؤلات: هل باتت الثقافة العربية تنهل أسباب وجودها من خارج المجتمع الوطني؟ هل يمكن أن تكون هناك ثقافة كونية ام ستظل الثقافات محتفظـة باسـتقلاليتها النسبية إزاء النظام العولمي الجديد؟ وهل نحن – في ركاب العولمة – بإزاء ثقافة كونية مقبولـة، أم بإزاء ثقافات يمكن أن تتعايش مع الثقافة المعممة؟

تلك التساؤلات تدور معظمها حول " عولمة الثقافة " و " ثقافة العولمة " وتقودنا بـدورها إلى التفكير بشأن ثقافتنا العربية في زمن العولمة[٤]. فنحن في مجتمع عالمي جديد يراه " أنتـوني جيدنز " Anthony Giddens ليس مستقرا أو آمنا بل إنه يدعو إلى القلـق، كمـا أنـه موصـوم بانقسامات عديدة. ويصفه بأنه عالم منفلت Runaway World. ويقر جيدنز بأن العولمة ليست أمرا عارضا في حياتنا اليوم، بل هي تحول في جوهر ظروف حياتنا، إنها الأسلوب الأمثل الذي نحيـا به اليوم.

وإذا تأملنا تأكيد " جيدنز " على وصف العالم المنفلت الذي نعيش فيه اليـوم بأنـه يبـدو مستعصيا على الخضوع لسيطرتنا بالإضافة إلى إشارته بأن العولمة لا تتطور بصورة متكافئـة، لانتبهنا – دون شك – إلى تجليات العولمة الثقافية بوصفها الأخطـر علـى دول العـالم الأقـل تطورا[٥].

---

(١) محمد عابد الجابري : " إشكاليات الفكر العربي المعاصر "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيـروت، طبعـة رابعـة، ٢٠٠٠، ص ٦١

(٢) عبد الرحمن منيف : " بين الثقافة والسياسة "، المركز الثقافي العربي، بيروت، طبعة ثالثة، ٢٠٠٣، ص ٦

(٣) عبد الله الجفري " المثقف العربي والحلم "، مرجع سابق ذكره، ص ١٩

(٤) أحمد محدي حجازي : مرجع سابق ذكره، ص ٣٨

(٥) أنتوني جيدنز : " عالم منفلت، كيف تعيد العولمة صياغة حياتنا "، ترجمة : محمد محيي الدين، دار ميريـت، القـاهرة، طبعة ثانية، ٢٠٠٥، ص ٢٨، ١٢، ٢٣

كل ذلك يدفعنا إلى طرح السؤال المُحرق، بل الوجودي بالنسبة لنا، ما هو مصيرنا في ظل هذه العولمة التي يبدو أنه لا شيء قادر على الوقوف في طريقها؟ ما هو مصير هويتنا، وثقافتنا الذاتية، وتاريخنا؟ إنها ذات الأسئلة التي سبق وتم طرحها عندما فاجئتنا " الحداثة الغربية " في أواخر القرن الثامن عشر، وهي ذاتها الأسئلة التي نطرحها عندما نفاجأ دائما بكل جديد، ودائما نحن من المفاجئين(١).

ولكن.. ربما تكون أكثر القضايا تعقيدا وتشابكا لا تجد الحلول إلا من خلال طرح الأسئلة. وعلى ذلك لنا أن نطرح تساؤلات إشكالية حول : علاقة الثقافة العربية بالثقافة الغربية. وهل يقتضي الاحتفاظ بالهوية الانسحاب من العالم، أم يجب التخلي عن التراث بهدف إعادة إنتاج الفكر العربي وتجديده في ضوء معطيات الواقع المعاصر؟

أما فيما يتعلق بالمثقف فالتساؤلات تثار حول التحديات التي قد تواجه المثقف العربي عموما، والمصري بوجه خاص في ظل العولمة :

ما هي التحديات التي قد تواجه المثقف العربي عموما، والمصري بوجه خاص في ظل العولمة؟

هل طرأت تغييرات على دوره وإنتاجه الفكري / خطابه / في ظل الظروف العالمية الراهنة؟

ما هي القضايا المعاصرة التي تشغل ذهن المثقف العربي و المصري المعاصر، وما هي الرؤى المختلفة بإزائها؟

وربما تكون التساؤلات المثارة هي جزء من تكوين سمات شخصية جديدة تحمل بين طياتها تناقضات ثقافية في ظل متغيرات عصرية مفروضة على الإنسان العربي في الزمن المعاصر (٢).

ولكن أية إجابة، إن كانت فردية، لا يمكن أن تحمل إلا جزءا من الحقيقة فقط، أما الحقيقة كلها فلا تتولد، كما لا يمكن الوصول إليها، إلا من خلال تبادل وجهات النظر، وامتحان صلابة وترابط الوقائع وعلاقتها ببعضها البعض، وأيضا رؤية الجوانب المتعددة (٣).

---

(١) تركي الحمد : " هوية بلا هوية : نحن والعولمة "، في : مؤتمر " العولمة وقضايا الهوية الثقافية "، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة (عقد ١٢- ١٦ أبريل ١٩٩٨)، ص ٣٤

(٢) أحمد مجدي حجازي : مرجع سابق ذكره، ص ٤٣

(٣) عبد الرحمن منيف : مرجع سابق ذكره، ص ٩

أولاً: العولمة.. محاولة نحو الفهم وتحديد المعنى (الماهية والبُعد الإبستمولوجي)

ربما لا تكون كلمة " العولمة " Globalization كلمة جذابة أو أنيقة، بيد أنه لا يمكن على الإطلاق لأي إمرىء يريد أن يفهم مستقبلنا المتوقع أن يتجاهلها.

يتساءل " جيدنز " Giddens متعجبا من الكلمات التي طرحها رئيس أساقفة " ولفرستان " في عـام ١٠١٤ : " إن العالم في عجلة من أمره وهو يقترب من نهايته ". إذا كانت هـذه المـشاعر يـتم التعبير عنها اليوم، فهل تعتبر الآمال والوساوس الخاصة بكل حقبة زمنية نسخة كربونية من تلك الخاصة بالعصور السابقة؟ وهل يختلف العالم الذي نعيشه اليوم بحق عن عوالم الأزمان الغابرة؟

يجيب جيدنز Giddens مؤكدا : الواقع أن الأمر كذلك، نحن نعيش خلال فتـرة تحـول تـاريخي رئيسية.

إن التغيرات التي تحدث الآن تخلق شيئا لم يكن له وجود مسبق على الإطـلاق، مجتمـع عالمي جديد لا يمكننا أن نرى ملامحه إلا بصورة مشوشة فقط. إن هذا العـالم يهـز الأسـاليب القديمة لحياتنا أينما وُجدنا [١]. وهو عالم يختلف نوعيا عن عالم الأمس، أصبح متداخلا ومتصلا، العزلة فيه ممنوعة بقدر ما هي مستحيلة، وأي شيء يحدث في جزء منه ينتقل ويـنعكس علـى الأجزاء الأخرى بسرعة بالغة، تبعا لقوة المركز الذي يصدر منه[٢].

وهذا الأمر الواقع يتجسد في الإحساس العام السائد بين المثقفين بأننا نشهد حالـة انهيـار عالم قديم، بكل ما يصاحب ذلك من تفسخ وتفكك وبكل ما تحفل به حالات الانهيار مـن تـشتت فكري [٣]. ويؤكد ذلك ما توصلت إليه إحدى الدراسات التـي حاولـت رصـد الفكـر العربـي وتصوراته لمقولة (النظام الدولي الجديد)، حيث وُجد شبه اتفاق بين قطاع يعتد به بـين البـاحثين والمثقفين العرب على أن النظام الدولي يمر في الوقت الراهن بمرحلة انتقالية تعتبر حادة السيولة الدولية سمتها الرئيسية [٤].

لقد عرف القرن العشرون ثلاث حروب عالمية، اثنتان ساخنتان والثالثة باردة، فكان بحق قرن الصراع العالمي[٥].ومنذ نهاية عقد التسعينات والعالم يمر بتحولات كبرى غيرت من ثوابت

---

(١) أنتوني جيدنز : " عالم منفلت. كيف تعيد العولمة صياغة حياتنا "، مرجع سابق، ص ص ١٥، ١١، ٢٧
(٢) عبد الرحمن منيف : " بين الثقافة والسياسة "، مرجع سابق ذكره، ص ٦٨
(٣) السيد يسين : " أسئلة القرن الحادي والعشرين، الكونية والأصولية وما بعد الحداثة. أزمة المشروع الإسلامي المعاصـر "، جزء ٢، المكتبة الأكاديمية، طبعة أولى، ١٩٩٦، ص ٧٤
(٤) حسنين توفيق إبراهيم : " النظام الدولي الجديد في الفكر العربي "، عالم الفكر، مجلد الثالث والعشرون، العددان الثالـث والرابع يناير– مارس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو، ١٩٩٥، ص ص ٤٦ :٦٤
(٥) حازم الببلاوي : " حوار أم صراع الحضارات : انطباعات غير متخصص "،" العولمة وقضايا الهوية الثقافية.. مؤتمر)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٨، ص ٨
عندما أصدر " هنتجنتون " كتابه عن موضوع صراع الحضارات بتفصيل أكبر عام ١٩٩٧ أضاف إلى جانب العنـوان القديم عن صراع الحضارات عبارة : " إقامة نظام عـالمي " The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order وبذلك خفف من حدة غلوائه من حتمية الصراع

الفكر وتوجهاته، وأحدث ذلك انقلابا هائلا وثورة عارمة شملت كافة المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.فبعد تفكك الاتحاد السوفيتي وانتهاء الحرب الباردة وظهور مقالات " نهاية التاريخ " و " صدام الحضارات " تبلور شكل جديد لنظام دولي لم تتحدد ملامحه بعد بشكل نهائي. وقد وقف الإنسان حائرا أمام هذا الكم الهائل من التحولات عاجزا عن الفهم والتفسير المنطقي لمتغيرات العصر الراهن وتحدياته. لقد كان الإنسان يقف عند مرحلة ما يسمى بالحداثة Modernism بملامحها الخاصة وتوصيفاتها المختلفة فإذا به يُفاجأ بالبحث عن مصطلحات جديدة " ما بعدية "، وأصبح عالم اليوم لا يعرف حدود الزمان ولا إيكولوجيا المكان، عالم ما بعد حداثي غاية في التسارع بغير ضوابط معيارية ثابتة. لقد داهمته موجات " العولمة النفاثة " تحمل تناقضات وتباينات بين كتل تمتلك القوة بعناصرها المتعددة، وجزر تبحث عن مكان في زمن اللامكان[1]، فمن أهم خصائص العالم العولمي المعاصر ما أطلق عليه " جيدنز " التباعد بين الزمان والمكان Time and space distanciation أو الانفصال بين الزمان والمكان. ويعني ذلك أن الحداثة قد مالت – بما تحمله في طياتها من انطلاق ومخاطرة وعقلانية وعلم – إلى أن تبرح مكانها وأن تغير مفهومات الزمان، وتكون النتيجة نزوع الثقافة الحديثة الدائم إلى العالمية، لا على المستوى المثالي بل في أرض الواقع. فزمن المجتمعات التقليدية، السابقة على الحداثة، أي زمن القدامة، كان زمنا مغلقا، ودوائره المكانية محدودة بنطاقات ثابتة لا تتغير. أما في زمننا الحديث فقد تخلخلت العلاقة بين الزمان والمكان، فتحول الزمان إلى زمان كوني مفتوح، وتحول المكان إلى مكان كوني مفتوح[2].

إن العالم العولمي الذي نحياه يتجه نحو التوحيد والتفكك في الوقت نفسه واتسامه بعدم اليقين وعدم القدرة على التنبؤ، يثير اختلاف حول العولمة، فأصبح موضوع العولمة يثير المخاوف والقلق داخل العالم الثالث بالذات[3]. إن حضورها مستنكرا عربيا وعالمياً[4].

من هنا يتعين أن نحاول التعرف على ماهية العولمة وآلياتها وتجلياتها المختلفة. ويؤكد "السيد يسين" على أن فهم النموذج الحضاري الراهن يحتاج إلى خريطة معرفية ترسم بشكل عام الملامح البارزة والتضاريس الأساسية لعصر العولمة، أو بعبارة أدق " مجتمع المعلومات العالمي"

---

(١) أحمد مجدي حجازي : " العولمة بين التفكيك وإعادة التركيب. دراسة في تحديات النظام العالمي الجديد "، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص١١، ١٩

(٢) أحمد زايد : " تناقضات الحداثة في مصر "، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ١٨

ثمة جديد في النزوع غلى العولمة في عالمنا المعاصر مما حدا بالبعض من أمثال " روبرتسون " Robertson لوصف الحقبة التي يمر بها عالمنا المعاصر بحقبة عدم اليقين Uncertainty phase (أنظر : زايد ص ٢١)

(٣) السيد يسين : " العولمة : رؤية ابستمولوجية "، في : " العولمة والعلوم السياسية "، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي عامي ١٩٩٨ – ١٩٩٩،(تحرير : حسن نافعة و سيف الدين عبد الفتاح)، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ص ص ٤٠ : ٤١

(٤) عدنان سليمان : " مقاربة أولية لتداعيات العولمة على المجتمع العربي "، في : الفكر العربي، ع ٩٣، السنة التاسعة عشرة، معهد الإنماء العربي، بيروت، صيف ١٩٩٨، ص ١٤٣

Global Information Society، لو شئنا المصطلح العلمي الدقيق لنوع المجتمع الإنساني الذي أصبحنا جميعا نتجه إليه بدرجات متفاوتة من البطء والسرعة [١].

هناك مقولة شهيرة لفولتير : " قبل أن تتحدث معي حدد مصطلحاتك ". وهذه المقولة يجب استحضارها إذا كنا في إطار بحث اجتماعي، حيث تتعدد المفاهيم وتتداخل وتتناقض بعضها مع بعض حول القضية الواحدة، فالمصطلح في العلوم الاجتماعية حمّال تفسيرات عدة وهو لا ينجو من تأثيرات الأيديولوجيا والذاتية اللتين يضفيهما الباحث على رؤيته وتفسيره للمفاهيم. وهذا الأمر ينطبق أكثر في دول العالم الثالث، حيث يتداخل ما هو اجتماعي مع ما هو سياسي، والديني مع الدنيوي ويصبح المفهوم من خلال ما يُضفى عليه مما ليس فيه من الأشواق والتطلعات والأيديولوجيا، تعبيرا عن أشياء لا علاقة لها بالواقع[٢].

فإذا حاولنا إخضاع العولمة للتمعين المفاهيمي، يحضر ذلك القدر من الاضطراب والتناقض بل والخوف الذي تثيره تجليات العولمة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على الصعيد العالمي [٣]، بعد أن صار المصطلح هو الأكثر إشكالية وإثارة للنقاش واختلاف وجهات النظر للعديد من الباحثين والمفكرين في العالم، وفي فضاء الكتابة العربية المعاصرة بمختلف أنماطها نجد المفهوم يثير ردود فعل متشعبة ومتناقضة[٤]، حتى أن جلال أمين يصف موقف الباحثين والمثقفين من العولمة قائلا : " نحن إزاء العولمة كالعميان إزاء الفيل "[٥]. وليس أدل على ذلك الغموض الملتبث بمفهوم العولمة في خطابنا الثقافي العربي، من تباين استخدام الكلمة التي باتت تشكل محورا لكل خطاب بدءا من الخطاب السياسي والاقتصادي وانتهاءا بالخطاب الثقافي والديني. ويكشف الخطاب- في مجمله – عن غموض وعدم تدقيق في استخدام الكلمة، وعدم الوعي بأبعادها التاريخية والأيديولوجية،كما يكشف بنفس القدر عن خوف، ظاهر أم كامن، من ظاهرة جديدة يجب الوعي بها أو التصدي لها أو رفضها على ما يحلو لكل خطاب أن يذهب[٦].

وأول ما يمكن ملاحظته هنا، أن "العولمة "، مازالت غير واضحة المعالم، لا من حيث تحديد المفهوم Conceptually ولا من حيث اختبارها على أرض الواقع Empirically.. كل ما يمكن أن يقال عنها، أنها تعبر عن ديناميكية جديدة تبرز داخل دائرة العلاقات الدولية، من خلال تحقيق درجة عالية من الكثافة والسرعة في عملية انتشار المعلومات والمكتسبات العلمية والتقنية[٧].

(١) السيد يسين : " هناك.. نحو خريطة معرفية لعصر العولمة " www.iraqcp.org
(٢) إبراهيم أبراش : " علم الاجتماع السياسي"، دار الشروق، بيروت، طبعة أولى،١٩٨٩،ص ص ٢٧٢: ٢٧٣
(٣) عدنان سليمان : " مقاربة أولية لتداعيات العولمة على المجتمع العربي" ، م. س. ذ، ص ١٤٤
(٤) كمال عبد اللطيف : " أسئلة العولمة "، في : مؤتمر " العولمة وقضايا الهوية الثقافية "، ص ١١٠
(٥) جلال أمين : " العولمة والهوية الثقافية والمجتمع التكنولوجي الحديث "، في مؤتمر : " العولمة وقضايا الهوية الثقافية "، ص ٨٥
(٦) أحمد زايد : " تناقضات الحداثة في مصر "، مرجع سابق ذكره، ص ١٥
(٧) حسين معلوم: " التسوية في زمن العولمة. التداعيات المستقبلية.. لخيار العرب الاستراتيجي "، في : " العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي"، تحرير : عبدالباسط عبدالمعطي، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة أولى ١٩٩٩، ص ١١٢

وفي هذا الإطار تشيع مفهومات عديدة بديلة أطلقت علـى (المعنـى) مثـل : الكونيـة، الكوكبية، الأمركة Americanization، التغريب Westernization. إلا أن الأغلبية تستخدم مفهـوم (العولمة) مما يعكس وجود اتفاق على "المعنى" واختلاف على" المسمى"[١]. ومن زاوية الـدلالات المفاهيمية يفرق البعض بين " العولمة " Globalization كحالة State of Affair وبـين "التعـولم Globality كعملية Process، وعلى "القابلية للتعولم " كانبعاث ذاتي للقدرة علـى الوصـول إلـى العولمة[٢].

كما يعتقد "السيد يسين" أنه لابد من التفريق بين العولمة كظـاهرة Globalization وهـي العمليات الخاصة بالعولمة، مثل الاعتماد المتبادل ووحدة الأسواق المالية والنقدية، وبين العولمـة كأيديولوجيا Globalism وهي طرح مذهبي خاص ب " مبدأ"، " قيم "، " افتراضات "، "أوهـام"، " حقائق " خاصة بالعولمة. وعلى ذلك يجب أن تكون المعركة ضـد ال Globalism ولـيس الـ Globalization لأننا نريد محاربة فكرة الهيمنة الكامنة في المذهب وليس إجراءاتها[٣]. وهو نفس الرأي الذي يعتنقه " محمد سليم العوا " ومن هنا يرى أن التحدي الذي تقدمه العولمة – من حيـث هي فكرة مذهبية – ليس تحديا ضد المفهوم نفسه وإنما هو تحدي ضد الإجراءات التي يمارس بها هذا المفهوم محاولة الهيمنة والسيطرة على العالم[٤].

والمفهوم نفسه ظهر في أدبيات العلوم الاجتماعية كأداة تحليلية لوصف عمليات التغير في مجالات مختلفة. أما إذا حاولنا أن نصوغ تعريف دقيق للعولمة فالمسألة تبدو شاقة، نظرا لتعـدد تعريفاتها، والتي تتأثر أساسا بإنحيازات الباحثين الأيديولوجية، واتجاهاتهم إزاء العولمة رفضا أو قبولا[٥].

وبالنظر إلى الذيوع المفاجيء والعالمي للمصطلح، فلا ينبغي لنا أن نندهش من أن معنـى الفكرة ليس واضحا على الدوام، أو من وجود تيارات فكرية معارضة له، فما زالت العولمة تعاني من الغموض. هناك غموض فيما يتعلق بمعناها وحقيقتها، فهل هي ظاهرة حياتية جديدة مرشـحة للاستمرار أم مجرد موضة فكرية طائشة ومصيرها الزوال؟ هل هي حالة مرضية أم صحية؟ وما هو الموقف الصحيح من العولمة؟ هل المطلوب الانغماس أم الانكماش في وجهها؟ هل سـتحتوينا

---

(١) محمد حسين أبو العلا : " ديكتاتورية العولمة : قراءة تحليلية فـي فكـر المثقـف "،مكتبـة مـدبولي، القاهرة،طبعـة أولى،٢٠٠٤، ص ص ٣٣: ٣٤

(٢) محسن أحمد الخضيري :" العولمة. مقدمة في فكر واقتصاد وإدارة عصر اللادولة "، مجموعة النيل الدولية، القـاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٥

(٣) السيد يسين : " العولمة:رؤية أبستمولوجية "، مرجع سابق ذكره، ص ٤٢

(٤) محمد سليم العوا : " تحدى العولمة كيف نواجهه؟ "، المرجع السابق ذاته، ص ٤٨

(٥) السيد يسين : " العولمة والطريق الثالث "، دار ميريت،القاهرة، ١٩٩٩ ص ٤٢

أنظـر أيـضا فـي: محمـد سـليم العـوا : " تحـدى العولمـة كيـف نواجهـه؟ " مرجـع سـابق ذكـره، ص ص ١٥ : ١٦

أم سنحتويها؟ هل ستزيدنا تقدما أم ستضاعفنا تأخرا؟ (١)

وليس شرطا أن يستطيع أي مثقف أن يجيب على كل سؤال مطروح، فالمثقفين والسياسيين من مختلف الدول مازالوا في مرحلة فهم ظاهرة العولمة واستكشاف القوانين الخفية التي تحكم مسيرتها. إننا نستطيع أن نقول أن العولمة عملية مستمرة تكشف كل يوم عن وجه من وجوهها المتعددة. وإذا حاولنا تتبع النشأة التاريخية للعولمة، يمكن أن نعتمد على النموذج الذي صاغه " رولاند روبرتسون " والذي حاول فيه أن يرصد المراحل المتتابعة لتطور العولمة وامتدادها عبر المكان والزمان.. أي أنه تعقب البعد الزمني التاريخي الذي أوصلنا إلى الوضع الراهن، والذي يتسم بدرجة عالية من الكثافة الكونية والتعقيد.

وينقسم نموذج روبرتسون إلى خمس مراحل:

المرحلة الأولى : المرحلة الجنينية : وقد استمرت في أوروبا منذ بواكير القرن الخامس عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر.

المرحلة الثانية : مرحلة النشوء : وقد استمرت في أوروبا أساسا من منتصف القرن الثامن عشر حتى عام ١٨٧٠.

المرحلة الثالثة : مرحلة الانطلاق : وهي التي استمرت من عام ١٨٧٠ وما بعده حتى العشرينيات من القرن العشرين.

المرحلة الرابعة : الصراع من أجل الهيمنة : واستمرت هذه المرحلة من العشرينيات حتى منتصف الستينيات.

المرحلة الخامسة : مرحلة عدم اليقين : والتي بدأت منذ الستينيات وأدت إلى اتجاهات وأزمات في التسعينيات. وقد تم إدماج العالم الثالث في المجتمع العالمي، وتصاعد الوعي الكوني في الستينيات(٢).

تحليل ابستولوجي للعولمة

في دراسته حول (حوار الحضارات) صاغ "السيد يسين" إطارا نظريا مرجعيا على أساسه يمكن تحليل الظواهر المتفاعلة في عالم اليوم، وهو إطار مثلث الجوانب يقوم على دراسة العولمة والعلاقات المتعددة الأطراف، والقومية.

ومما لاشك فيه أن البعد الأول وهو (العولمة)، هو أبرز هذه الأبعاد، لأنه يشير إلى العملية

---

(١) محبي مسعد : " ظاهرة العولمة : الأوهام والحقائق "، مكتبة الإشعاع الفنية، الإسكندرية، ط أولى، ١٩٩٩، ص ٤١

(٢) .السيد يسين : " العولمة والطريق الثالث "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٨، ٢٣ : ٢٧

انظر نموذج رولاند روبرتسون في دراسته : " تخطيط الوضع الكوني : العولمة باعتبارها المفهوم الرئيسي ". في : " الثقافة الكونية : القومية والكونية والحداثة "، مايك فيذرستون (محرر)، دار نشر سياح، ١٩٩٢، ص ص ١٥ : ٣٠

التاريخية الكبرى التي تحفر مجراها بشدة في التاريخ الإنساني الراهن، وتؤثر تأثيرات بالغة العمق في كل المجتمعات المعاصرة، المتقدمة والنامية على السواء.

وفي هذا الإطار حاول "يسين" تقديم دراسة معرفية تحدد تضاريس خريطة العولمة، بمعنى تطبيق المناهج الإبستمولوجية للتمييز بين المستويات المختلفة للتحليل ونقد المفاهيم السائدة، وتحليل النظريات المستخدمة. وذلك اعتمادا على تحديده للأبستمولوجيا كفرع من فروع العلم الاجتماعي المستخدمة في مجال تحليل الخطاب بكل أنواعه.أي أن الدراسة المعرفية للعولمة في هذا الإطار ستركز على المعرفة العلمية الخاصة بالعولمة من ناحية التعريفات والمفاهيم والأطروحات والمجالات(١).

وانطلاقا من هذا الأساس اعتمد يسين على نموذجا معرفيا ثلاثي الأبعاد لرسم خريطة معرفية للعولمة : البعد الأول دراسة دقيقة لتعريفات العولمة التي يشيع استخدامها لدى الباحثين والساسة في نفس الوقت. وهي تنقسم إلى أربع فئات :

- العولمة باعتبارها مرحلة تاريخية.
- العولمة باعتبارها تجليات لظواهر اقتصادية.
- العولمة باعتبارها انتصارا للقيم الأمريكية.
- العولمة باعتبارها ثورة اجتماعية وتكنولوجية.

أما البعد الثاني في هذا النموذج المعرفي فهو يتعلق بالدراسة النقدية للأطروحات الأساسية المختلفة التي تظهر فيها الخطابات المتصارعة حول العولمة قبولا أو رفضا.

ومما هو جدير بالذكر أن هناك علاقة وثيقة بين التعريف الذي يتبناه الباحث للعولمة، وبين الأطروحات التي يمكن أن تصاغ في ضوئه. وهناك أربعة خطابات للعولمة ترتبط بأربع أطروحات أساسية :

- الخطاب الخاص بأطروحة إعادة التوزيع.
- الخطاب الخاص بأطروحة الإقليمية Regionalism.
- الخطاب الخاص بأطروحة التحديث.
- الخطاب الخاص بأطروحة الثورة الاتصالية ورمزها البارز هو شبكة الانترنت Internet.

---

(١) الدراسات الإبستمولوجية من الدراسات التي ذاع استخدام مناهجها في العقود الأخيرة الماضية وبخاصة في مجال تحليل الخطاب، فهي تكنيك جديد لدراسة الأشياء والقضايا والموضوعات. وإذا أردنا وضع صياغة دقيقة لتعريفها : " هي دراسة نقدية موضوعها المعرفة العلمية من حيث المبادىء التي ترتكز عليها والفرضيات التي تنطلق منها والنتائج التي تنتهي إليها.

ونصل في النهاية إلى البعد الثالث والأخير من النموذج المعرفـي، وهـو يتعلـق بمجـالات السياسة المختلفة، والتي تظهر فيها قوى متصارعة متعددة، يقوم بعضها على أساس الاعتـراض على بعض سياسات العولمة، وفي بعض الأحيان رسم خطط لمقاومتها(١).

الموقف من العولمة :

هل هناك شك في أن العولمة أصبحت كظاهرة تملأ الدنيا وتشغل الناس؟ لقد اتخـذ مفكـرون وجهات نظر متعارضة تماما تجاه العولمة في الحوارات التي دارت حول الموضـوع. فـالبعض ينازع في مجمل القضية وهم من أُطلق عليهم " المتشككون " ووفقا لوجهة نظرهم فإن الحديث عن العولمة ليس إلا لغوا. ويتبنى آخرون موقفا مخالفا تماما، وهم من أطلق عليهم " الردايكـاليين ". ويذهب هؤلاء إلى القول بأن العولمة ليست فقط واقعا فعليا، بل إن تداعياتها يمكن أن تستشعر في كل مكان. ويتساءل " جيدنز " : " من إذن على صواب في هذا الحوار "؟ أعتقد أن الراديكـاليين هم الذين يحالفهم الصواب...، إلا أنني أعتقد أن أي من المتشككين أو الراديكاليين قد فهـم بـشكل مناسب فحوى أو تداعيات العولمة. فكلا الجماعتان ينظر إلى الظاهرة في جوانبهـا الاقتـصادية فقط. وهذا خطأ فالعولمة ظاهرة سياسية وتكنولوجية وثقافيـة بالإضـافة إلـى كونهـا ظـاهرة اقتصادية"(٢).

وفي نفس الاتجاه يعتقد " السيد يسين " بأننا إذا صنفّنا المنظرين الذين يتنـاولون العولمـة بالدراسة والتحليل سنجد أن هناك من يرى أنها تمثل تقدما طبيعيا تجاه " عالم بلا حدود "، وهناك من يعتبرها مفهوما يتم التركيز عليه بصورة مبالغـة. الفريـق الأول يطلـق علـى أصـحابه "المتعولمون" Globalisers والفريق الثاني يطلـق علـى أصـحابه " الـدولتيون " (مـن دولـة) Internationalists ويعتقد " يسين " أن في كلا الاتجاهين نزعة لتشويه الواقع(٣).

وتدعو آراء عديدة إلى التخلص من الأوهام وأن نحيا في الواقع المتغير، وأن نـدرك أن العالم أصبح عالما واحدا يجمع الإنسانية كلها إلى موطن جماعي يرتبط بمصير واحد.(٤) ولكـي نكون جيرانا عالميين، فإننا نحتاج إلى طرق جديدة لكي يفهم بعضنا بعضا، وإلى طـرق جديـدة للحياة أيضا. وعلى ذلك تنطلق الدعوة للناس بأن يروا بعيون جديدة، ويفهموا بعيون جديدة، قبـل

---

(١) السيد يسين : " العالمية والعولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٣٣ : ٥٣

(٢) أنتوني جيدنز : " عالم منفلت. كيف تعيد العولمة صياغة حياتنا "، مرجع سابق ن ص ص ١٦ : ٢٠

من الملاحظ أن التناقض بلغ مداه حول الموقف من العولمة ما بين تأييد، ومعارضة، وقبول مـشروط، ويـدور بـين المثقفين والمفكرين في العالم كله حوار متصل حول سلبيات وإيجابيات العولمة. وفي الوقت الذي يرى البعض فيه العولمـة حلا سحريا لكافة المشكلات، يعتبرها البعض الآخر آفة الآفات ومفتاح كل الشرور (للتفصيل حول الموقـف مـن العولمـة أنظر: هناء عبيد :" العولمة "، ص ٦١)

(٣) السيد يسين : " العولمة والطريق الثالث "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٩٣ : ٩٤

(٤) شريف حتاتة : " العولمة والإسلام السياسي "، كتاب الأهالي، الأمل للنشر،القاهرة،نوفمبر ١٩٩٩، ص ٦

أن يتمكنوا بحق من التحول إلى طرق جديدة للمعيشة. ولذا من الضروري أن تكون القيم العالمية هي حجر الزاوية في إدارة شؤون المجتمع العالمي (١). إلا أن كونية النظام الرأسمالي العالمي الطامحة إلى توحيد مناهجه وقيمه وأهدافه، وسيره المُغربين على خطى أحادية للتاريخ، تتكشف في معترك الواقع المعاش عن عجز العولمة فيما ترسم عالميا. وقد عبر الإنثروبولوجي برنارد جيمس Bernard James عن هذا الشر الحداثوي في سبعينات القرن العشرين عن هذا الشر الحداثوي. ولأن هذا الكون قد تعرض للنهب والاغتصاب فلابد من الحديث – وفقا لجيمس – عن موت التقدم Death of Progress (٢) فعوضا عن الحديث عن قرية كونية، يمكننا أن نقول أن العالم يبدو أكثر في حالة " نهب كوني "(٣).

ثانياً : العولمة الثقافية Cultural Globalization

يتعلق خطاب العولمة الخاص بأطروحة التحديث، بالثقافة Culture. وقد استحوذ البُعد الثقافي لظاهرة العولمة على جانب كبير من اهتمام الدراسات التي عنيت بتحليل الظاهرة بكيفية لا نجدها في الأبعاد الأخرى، حتى الاقتصادي منها، ويمكن تبرير ذلك بالنظر إلى الثقافة كما أوضح " السيد يسين "، باعتبارها ستكون واحدة من أبرز الآليات الفاعلة في المجتمع الكوني "فالثقافة ستصبح من أهم مصادر القوة في عصر المعلومات "(٤).

والواقع أن الثقافة لم تعد كما كانت في الماضي خاضعة لوسائل تقليدية في الانتشار، وإنما أصبحت اليوم متأثرة إلى حد بعيد، بالتكنولوجيا عامة والتكنولوجيا الاتصالية خاصة، هذه التكنولوجيا التي استطاعت القيام بالاختراق الثقافي، فقد بدأت قضية العولمة – باعتبارها ثورة علمية تكنولوجية – مع تعاظم ثورة الاتصالات وتحويلها الكرة الأرضية إلى قرية كونية غاب فيها حاجزا الزمان والمكان(٥). لقد أصبح العلم والتكنولوجيا ذاتهما معولمين، وإذا حاولنا رسم لوحة تخطيطية للخريطة المعرفية الحضارية لقلنا أن التغير يتمثل في الانتقال من المجتمع الصناعي الذي قام على أساس مشروع الحداثة وعملية التحديث، إلى مجتمع المعلومات العالمي

---

(١) " جيران في عالم واحد "، نص تقرير : لجنة إدارة شؤون المجتع العالمي، ترجمة : مجموعة من المترجمين، عالم المعرفة، عدد ٢٠١، سبتمبر ١٩٩٥، ص ٦٧

قدمت بربارا وورد بحث قدمته إلى " اللجنة البابوية للعدل والسلام " فيه : " إن أهم تغيير يستطيع أن يقوم به الناس هو تغيير طريقتهم للنظر إلى العالم، دعونا نغير زاوية رؤيتنا الأساسية، وسوف يتغير كل شيء " ص ٦٧

(٢) عدنان سليمان : " مقاربة أولية لتداعيات العولمة على المجتمع العربي "، مرجع سابق ذكره، ص ١٤٢

(٣) أنتوني جيدنز : " عالم منفلت "، مرجع سابق ذكره، ص ٢٤

(٤) ماهر الضبع : " العولمة وقضايا الهوية الثقافية "، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى،٢٠٠٦ ص ٥٢

أنظر : السيد يسين : " الوعي التاريخي والثورة الكونية. حوار الحضارات في عالم متغير "، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٩٤

(٥) تركي الصقر : " الإعلام العربي وتحديات العولمة "، منشورات وزارة الثقافة، دمشق / سورية، ١٩٩٨، ص ١٧٧

Global Information Society الذي يتخلق أمام أبصارنا على أساس " ما بعد الحداثة " كمشروع حضاري، وعملية ما بعد التحديث. بعبارة أدق ننتقل الآن من مفهوم " السوق " الذي كان علامة على المجتمع الصناعي، إلى مفهوم " الفضاء المعلوماتي " Cyber Space الذي هو علامة على مجتمع المعلومات العالمي(١). والمثال الأكبر على ذلك أن شبكة المعلومات الدولية (إنترنت) Internet، وهي أحدث منجزات الثورة التكنولوجية والاتصالية في العالم اليوم، استطاعت أن تخلق مجتمعا كونيا Global لمستخدميها.ومن هنا تتسم ثقافة العولمة بأنها ثقافة نخبوية، تساعد على تركز القوة، والقوة هنا ليست قوة سياسية فحسب، بل قوة التكنولوجيا ذات الصبغة الكونية (كشبكات الكومبيوتر والانترنت)، وهي ما يطلق عليها تقنيات العولمة Technologies of globalization. إننا بصدد ثقافة نخبوية تتعامل معها فئات خاصة. وفيما يتعلق بجماعات المتلقين فقد ظهر مفهوم الجماعة الافتراضية (الهوائية) Virtual Community، فالتقدم في تكنولوجيا المعلومات والاتصال قد خلق طبقة جديدة – أو لنقل نخبة جديدة – تتشكل من قبيل من الناس تجمعهم المعرفة بعالم المعلومات. وهؤلاء لا يعيشون في جماعة تجمعها حدود معروفة، ولكنهم لا يعرفون بعضهم البعض معرفة شخصية، وليست لهم أهداف واحدة، أو مصالح واحدة، كما لا يجمعهم تاريخ واحد أو وعي واحد، ولا يشتركون في معتقدات واحدة. إن كل ما يجمعهم هو ارتباطهم عبر عالم المعلومات أو عبر " الفضاء الإليكتروني " دون أن يرى بعضهم الآخر(٢). وهناك إجماع بين الباحثين على أن الإنترنت ستؤثر على طبيعة المعرفة الإنسانية وسوف تمثل فرصة أو تهديدا وفقا لطبيعة تعامل (دول الجنوب) معها.(٣) وهكذا نستطيع أن نقول أن التطور التكنولوجي ووسائل الاتصال الحديثة لعبت دورا أساسيا في تسريع وتسهيل عملية عولمة الثقافة(٤). ويمكن القول بأن العولمة الثقافية بدأت خلال عقد التسعينيات من القرن العشرين، أي بعد العولمة الاقتصادية والتجارية والمالية (٥).

إن موضوع الثقافة وموقعها من العولمة يثير المخاوف – خاصة لدى مثقفي دول الجنوب – فالعولمة وفقا لرؤية البعض هي " فعل اغتصاب اقتصادي وعدوان رمزي على سائر الثقافات، إنها رديف الاختراق الذي يجري بالعنف المسلح بالثقافة، فيهدد الثقافة في كل المجتمعات التي تبلغها هذه العملية ". وينظر" جلال أمين " إلى العولمة من نفس الزاوية، باعتبارها " نمط معين

---

(١) السيد يسين : " هناك نحو خريطة معرفية لعصر العولمة www.iraqcp.org

(٢) أحمد زايد : " تناقضات الحداثة في مصر "، مرجع سابق ذكره، ص ٢٦ : ٢٧

من الجدير بالذكر أن مفهوم الثقافة الإليكترونية Cyber culture يشير إلى المعلومات والممارسات المتصلة بعالم الكمبيوتر والانترنت (أحمد زايد : ص ٢٦)

(٣) السيد يسين : " العولمة والطريق الثالث "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٧٥ : ٧٦

(٤) هناء عبيد : " العولمة "، موسوعة الشباب السياسية، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، الأهرام، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٢٥

(٥) اعتماد علام : " التغير الاجتماعي "، أحمد زايد واعتماد علام، مكتبة الأنجلو، القاهرة، طبعة ثانية، ٢٠٠٠، ص ص ٢٧٢ : ٢٧٣

من الحياة شاع الاعتقاد بضرورة تبنيه وأتباعه لمجرد أنه ينــدر أن تثــار مــسألة خــصوصيته وارتباطه بثقافة معينة، ونظرة معينة إلى الحياة وإلى الكون، أي أيديولوجيا معينة في الحقيقــة ". وهذه المخاوف لها ما يؤكدها، حيث يسعى اقتصاد السوق – الوجه الأساســي للعولمــة – إلــى الهيمنة على حقل الثقافة، موظفا بذلك أيديولوجيا تدعو إلى موت الأيديولوجيات، كي تؤيد وتسوغ الشكل الجديد من السيطرة. وإذا انطلقت عملية تصنيع هذه الأيديولوجيات من الولايات المتحــدة، فقد باتت تحملها اليوم نخبة كونية متجانسة تسعى إلى تنميط العادات والثقافات وطرائــق العــيش على نمط واحد، تختزل الحريات إلى حرية التبادل التجاري وحقوق المواطن بحق التمتع بــسيادة المستهلك، وتشيع خطاب يعتبر أن التاريخ قد انتهى ولم يعد هناك اختيار سياســي أو اجتمــاعي سوى خيار الرأسمالية القائم [1]. وعلى ذلك فإن مساعي العولمة كايديولوجيا جديدة للرأسمالية نحو تنميط الثقافات الأخرى، هي إستراتيجية سياســية ثقافيــة، ولا تختلــف كثيــرا عــن أي مــن الاستراتيجيات العسكرية التي تصوغها آليات النظام الرأسمالي ، فإذا كــان الاقتــصاد العــالمي المعاصر يسعى إلى تعزيز سيطرته من خلال تخالف رأس المال العــالمي وتحطــيم الحــواجز القومية وتوحيد السوق (وذلك يمثل جوهر العولمة الاقتصادية) فإن الفرصة في المجــال الثقــافي تصبح كيفية توظيف الإعلام والثقافة في مجتمعات العالم الثالث لخدمة هذه الأهداف، أي ترســيخ تبعيتها بوضع إمكانياتها الثقافية والإعلام في خدمة مصالح رأس المال العالمي[2].

ونخلص من ذلك إلى التأكيد على وجود شعور قوي بالخطر، ينبع ذلك الشعور من طمــع العولمة – على الصعيد الثقافي – إلى صياغة ثقافة كونية شاملة ونسق ملزم من القواعد الأخلاقية الكونية[3]. إلا أن الخطر البارز هنا يتمثل في العلاقة غير المتكافئة بين الشمال والجنــوب، مــن خلال سيطرة ثقافية تتخذ شكل الاعتماد (من جانب دول الجنوب النامية) على النماذج المــستوردة التي تعكس قيم وأساليب الحياة الغربية مما يهدد الذاتية الثقافية لشعوب العــالم الثالــث. وتــصبح قضية المحافظة على السيادة الثقافية أشد إلحاحا وحيوية[4].

إن لب إشكالية العولمة الثقافية هي العلاقة بين الثقافة الكونيــة والخــصوصية الثقافيــة. وهناك إشكاليات متعددة في هذا الشأن تدور حول : أيّ ثقافة عالمية يمكن أن تسود؟ وهل يمكــن تأقلم الثقافات المحلية مع ثقافة العولمة القادرة بما تملك من آليات وقوى؟

---

(١) ماهر الضبع : " العولمة وقضايا الهوية الثقافية "، مرجع سابق ذكره، ص ١٤، ص ص ٥٢ : ٥٣

(٢) عواطف عبد الرحمن " قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث "، عالم المعرفة، الكويت، عــدد ٧٨، يونيــو ١٩٨٧، ص ٥١

(٣) السيد يسين : " العولمة والطريق الثالث "، مرجع سابق ذكره، ص ٤٠

(٤) عواطف عبد الرحمن،مرجع سابق ذكره، ص ٦٩

ثالثاً: الثقافة العربية بين الخصوصية والكونية.. أزمة الهوية الثقافية

السياسة الكونية يُعاد تشكيلها الآن على امتداد الخطوط الثقافية، مدفوعة بالتحديث. الشعوب ذات الثقافات المتشابهة تتقارب، والشعوب والدول ذات الثقافات المختلفة تتباعد. الانحيازات التي تعتمد على الأيديولوجية والعلاقات مع القوى الكبرى تفسح الطريق لتلك التي تعتمد على الثقافة والحضارة. الحدود السياسية يُعاد رسمها لكي تتوافق مع الحدود الثقافية : العرقية والدينية والحضارية. المجتمعات الثقافية تحل محل تكتلات الحرب الباردة، وخطوط التقسيم بين الحضارات تصبح هي خطوط الصراع الرئيسية في السياسة العالمية.

أثناء الحرب الباردة، كان يمكن أن تكون هناك دولة غير منحازة، أو كان بإمكانها، كما فعل كثيرون – أن تغير انحيازها من جانب إلى آخر. كان يمكن لقادة تلك الدول أن يختاروا على ضوء إدراكهم لمصالحهم الأمنية وحساباتهم لموازين القوى وخياراتهم الأيديولوجية.

في العالم الجديد، أصبحت الهوية الثقافية Cultural Identity هي العامل الرئيسي في تحديد صداقات دولة ما وعداواتها. وبينما كانت دولة ما تستطيع أن تتجنب الانحياز أثناء الحرب الباردة، إلا إنها لا يمكن أن تفقد هويتها.

سؤال: " إلى أي جانب أنت؟ " حل محله سؤال: " من أنت؟ "، وعلى كل دولة أن تجد له إجابة. هذه الإجابة هي هويتها الثقافية، وهي التي تحدد مكان الدولة في السياسة العالمية، كما تحدد أصدقائها وأعداءها.

لقد شهدت التسعينيات انفجار أزمة هوية كونية. أينما تنظر تجد الناس يتساءلون : " من نحن " "لمن ننتمي؟ " وأصبحت قضايا الهوية تأخذ شكلا حادا(١). وعلى مستوى الفكر في بلدان العالم النامي، والعربي أيضا على وجه الخصوص تصدر سؤال الهوية كافة التساؤلات الأخرى.

ويذهب "السيد يسين" إلى أنه لم يعد هناك مجال للتفرقة بين فكر غربي وفكر شرقي، فنتيجة للتطورات الفكرية والسياسية والاقتصادية، اختلطت الأوراق، وتداخلت المفاهيم، وتفاعلت النظريات المتعارضة مع بعضها البعض بصورة غير مسبوقة، وأصبحنا أمام فكر عالمي(٢). ويعتقد "عابد الجابري" في رؤيته حول الفكر والثقافة أن عبارة الفكر العالمي عبارة ذات معنى، في حين أن عبارة " الثقافة العالمية " من العبارات الفارغة، بل المتناقضة، فالثقافة هي المخصصة للفكر، أما الفكر بطبيعته فهو ينزع إلى العمومية، إلى العالمية. من هنا فمستقبل الفكر لأي بلد مشروط بصنفين من المعطيات : صنف يجعله جزءا من كل، ويتعلق الأمر هنا بمعطيات الثقافة

---

(١) صامويل هنتنجتون : " صدام الحضارات. إعادة صنع النظام العالمي "، ترجمة : طلعت الشايب، سطور، طبعة ثانية، ١٩٩٨، ص ص ٢٠٣ : ٢٠٤

(٢) السيد يسين : " أسئلة القرن الحادي والعشرين : الكونية والأصولية وما بعد الحداثة. أزمة المشروع الإسلامي المعاصر "، مرجع سابق ذكره، ص ٧٢

التي ينتمي إليها والتي تطبعه بخصوصيتها، وصنف ينزع به إلى العمومية ويدفعه إلى الانفلات من خصوصية الثقافة التي ينتمي إليها، ويتعلق الأمر هذه المرة بالمعطيات التي ينشرها ويكرسها " الفكر العالمي "، أي فكر الثقافة التي تنزع إلى الهيمنة عالميا(١).

لا توجد إشكالية تشغل الفكر العربي ومثقفيه الآن أكثر إلحاحا من إشكالية الهوية الثقافية. صحيح أن إشكال الهوية بوجه عام برز منذ بداية القرن التاسع عشر، وكان سؤال النهضة مظهرا من مظاهر سؤال الهوية، إلا أن الذي كان يشغل الأذهان ويلح عليها هو كيف يمكن أن نحقق النهضة لنلحق بركب التقدم الغربي، لقد هُمش سؤال الهوية على الرغم أنه كان السؤال المسكوت عنه دائما في خطابات الفكر الثلاثة التي سادت الساحة الفكرية، التراثي والحداثي والتوفيقي، غير أن تسارع حدة التغيرات العالمية، جعلت سؤال الهوية متصدرا على كافة التساؤلات. إن الانفجار الحادث الآن حول الهوية هو من ناحية تعبير عن أزمة اجتماعية وسياسية كبرى، وتعبير عن أزمة مفهوم الهوية ذاته.. إن نظرة إلى الداخل تكشف عن أزمة وما خطاب الهوية إلا أحد أعراض هذه الأزمة(٢). وهناك اختلاف حول مصطلحات وقضايا الهوية الثقافية والخصوصية والتبعية، تلك المصطلحات التي يثيرها المثقفون في ظل تجليات العولمة والفكر العولمي، والتي امتلأت بها ساحة الفكر العربي حتى أن البعض يرى في الإصرار على بحث موضوع "الهوية " أو " الخصوصية " أو غيرهما من مسميات على مدى قرنين من الزمان ليعاود كل جيل السؤال من جديد يعني أحد أمرين : إما أننا نسير على نهج خاطيء وندور في حلقة مفرغة أو يعني أن الهوية بمفهومها النظري المجرد هي مفتاح أزمتنا الذي يفتح لنا تلقائيا باب النهوض ويغلق باب التخلف(٣).

ولكن لماذا الهوية؟ هل الهوية (ماهية) ثابتة؟ أم هي لحظة التوازن المؤقتة – الماهية المتغيرة؟ هل تمثل مركزا ومحورا أساسيا ونقطة ارتكاز التماسك (وحدة الشخصية المتميزة المتوازنة) وبدونها لا يكون سوى التفكك والتشرذم والانقسام والاغتراب؟ أين يكمن إشكال الهوية؟ هل هناك مشكلة هوية حقا؟ أم أن الأمر مصطنع وينشأ من هوس الخشية من الحداثة والتقدم؟ وماذا يعني الوعي بالذات الذي يتشكل داخل إطار الانتماء إلى الوطن القومي، وما تمثله الخصوصية الثقافية والأيديولوجية التي نقرأبهاالواقع وحركته؟(٤)

إن الحديث عن الهوية، حديث شائك وإشكالي، ويقر المثقفون بصعوبة حصرها في تعريف واحد ونهائي، إن هذا المفهوم – الذي ابتكره أرسطو في منطقه الشكلي وسماه (الماهية)،

---

(١) عابد الجابري : " إشكاليات الفكر العربي المعاصر "، ص ٦٨. يناقش الجابري علاقة الفكر العربي بالثقافة العربية من زاوية علاقة الجزء بالكل. إن الذي يمنح الفكر العربي خصوصيته، هو انتماؤه للثقافة العربية.
(٢) ماهر الضبع : " العولمة وقضايا الهوية الثقافية "، مرجع سابق ذكره، ص ١٣٣
(٣). شوقي جلال : " الفكر العربي وسوسيولوجيا الفشل "، مكتبة مدبولي،القاهرة،طبعة أولى، ٢٠٠٠،ص ١٢٣
(٤) رضا بن موسى : " إشكال الهوية "، عراجين، مرجع سابق ذكره، ص ص ٢٨ : ٢٩

والذي ارتبط فيما بعد بهوية الكائن الإنساني ذكرا أو أنثى، أبيض أو أسود، غنيا أو فقيرا، عربيا أو أعجميا، إلى آخر تلك التقابلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية – شمل كل العلاقات للإنسان مع ما حوله، وهذا ما يجد حضوره عند الفيلسوف الألماني (مارتن هيدجر) الذي يعتبر أن مبدأ الهوية يعبر عن كينونة الكائن. وتحقق كينونة الذات – الأنا – الفردية أو الجماعية لا تتضح معالمها إلا في وجود مقابل مغاير لها فالآخر يجسد باختلافه عنا صورتنا أيا كانت طبيعة علاقته بنا وأيا كان مستوى تعقيد أو بساطة هذه العلاقة(١).

وفيما يتعلق بمسألة المصطلح، فلفظة " هوية " حمّالة أوجه، فهي تقال على معاني عدة. لقد نحتت اللفظة في أصلها من الضمير " هو " بوصفه مقابلا لكلمة يونانية استخدمها أرسطو وفسرها ابن رشد للدلالة على معنى الوجود. هناك أيضا الدلالة المنطقية الخاصة بقانون التماهي المطلق، ما يُعرف بمبدأ الهو، وهي دلالة يبدو أن اللفظة الإنجليزية Identity ظلت تحتفظ بها إلى يومنا هذا. بيد أن تغيرا كان قد طرأ على معنى لفظة " الهوية "، فلم تعد منذ انبلاج العصر الحديث ترتبط بدلالات أنطولوجية، بل أضحت مفهوما إبستمولوجيا صرفا، يدل على الذات المفكرة. ثمة انتقال إذن من " الهوية " الوجود إلى " الهوية " الذات، حيث أصبح معنى "الهوية" الوجودي نفسه مستنبطا من واقعة " الأنا " أفكر الإبستمولوجية. لا غرو إذن أن يشكل الوعي، وهو مفهوم معرفي صرف، العامل الأكثر أهمية في مسألة الهوية. منذ هيجل تم تكريس البعد الأنثروبولوجي الثقافي لمسألة الهوية الذي استمر إلى الآن. المقاربات والدلالات متعددة إذن، بدءاً من الضمير النحوي، ومرورا بالرابط المنطقي، والمؤشر الأنطولوجي، وانتهاء بالأنا الإبتسمولوجي، المشحون بطبيعته بدلالات ثقافية.

ومهما يكن حال التطور الدلالي الذي مرت به لفظة " الهوية " يظهر أنها أضحت تشكل بعدا اجتماعيا قارا، فالهويات إنما تكتسب عبر التنشئة الاجتماعية، وهي تنتج ويعاد إنتاجها خلال التفاعل السوسيولوجي. فهي وفقا لذلك عملية تشكيل معنى وفق خصائص ثقافية تحظى بأولية على سائر مصادر المعنى (٢).

وقد أشار جلال أمين إلى أن تعريف الهوية ليس أمر يُبحث عنه في القواميس، وإنما هو موقف فكري وسياسي. وحين نتطرق إلى مفهوم " الهوية الثقافية " فالأمر يقتضي التعرف على علاقة الثقافة بالهوية. إن تعريفات الهوية قد تنظر إلى الثقافة بوصفها أحد مكونات المفهوم، إلا أن هناك الكثيرون الذين ينظرون إلى الثقافة باعتبارها العامل الحاسم في مفهوم الهوية. فإذا كانت

---

(١) إدريس المسماري : " محاولة للتفكير في مسألة الهوية "، عراجين، مرجع سابق ذكره، ص ص ٣٢ : ٣٣

(٢) نجيب الحصادي : " تأسيس ريبوي لمفهوم الهوية "، عراجين، ص ص ٤٥ : ٤٦

لا يوجد تحديد واضح لمصطلح الهوية في علم الاجتماع الحديث، فهو يستخدم بشكل فضفاض، وقد تطور من خلال عالم النفس الأمريكي " إريك إريكسون ".. أنظر حول المصطلح للمزيد في :

– Gordon Marshall :"The Concise oxford Dictionary of Sociology", op.cit,pp233

الهوية هي مركب السمات أو القسمات أو الأحاسيس أو أي شيء يكسب المجتمع أو الجماعة أو الفرد أو أي شيء آخر خصوصيته وكيانه المتفرد في مواجهة الآخر، فإن الذي يساعد على إنجاز هذه العملية هي الثقافة، ومن ثم فإن موقع الثقافة هو موقع أساسي بالنسبة للهوية. وبالنظر إلى جدلية العلاقة بين الثقافة والهوية ، فيمكن القول بأن الثقافة هي الإطار العام الذي تتشكل فيه الهوية، فلب الهوية يتمركز في ثقافة كل أمة.

ويمكن لنا الآن أن نعرف الهوية الثقافية بأنها " مجموعة الخصائص أو النظم السلوكية والفكرية التي تميز فريقا من الناس عن آخر، ولا جدال مطلقا في أن هذه الخصائص المميزة تبرز لدى الفرد والمجتمع في أنماط سلوكه في الحياة ومواقفه من مظاهرها وظواهرها معا"(١).

مما لاشك فيه الآن، وبعد أن عرضنا لتداخل الثقافة بالهوية، أننا لابد أن نناقش قضية خصوصية الهوية، بمعنى موقعها من الآخر، ويرتبط ذلك أيضا بإشكالية هامة وهي : تقوقع الثقافة – الهُوية على نفسها أو انفتاحها على الآخر.

أود هنا أن أبدأ بقضية أعم، وهي الثقافة العولمية وعلاقتها أو تأثيرها على الثقافات المحلية أو الوطنية. إذا اتفقنا على أن عولمة الحداثة هي آليات مستمرة لتوحيد العالم أو على الأقل خلق آفاق للتشابه في مجالات الاقتصاد والسياسة والثقافة، فلابد أن ننتبه أيضا إلى أن ثمة آليات أخرى تعمل على تفكيك الثقافات الوطنية، وعلى خلق استقطابات وصراعات داخل هذه الثقافات بحيث تتحول المجتمعات الضعيفة التي تبحث عن هويتها الثقافية والاجتماعية وسط خضم العولمة إلى بؤر للصراع والتطاحن، تظهر هذه البؤر جلية على أطراف النظام الرأسمالي العالمي. ويبدو العالم الذي تخلقه العولمة موحدا عند القمة، مفرقا عند القاع. فعند القمة تظهر تدفقات ثقافية واقتصادية وتكنولوجية تخلق بدورها أطرا للتشابه، ولكن عند القاع يظل البحث عن الهوية، وعن التاريخ، وعن القومية، وتظل عملية التوحيد التي تنشدها عولمة الحداثة بعيدة المنال.

وقد طرح منظرو العولمة آراء جديرة بالاهتمام، ناقش " عمانويل والرشتين " في مقاله "الثقافة كساحة نزال أيديولوجي في النظام العالمي الجديد" مؤكدا على أن التكامل في النظام العالمي أو وجوده على النحو الذي هو عليه لا يعني عدم وجود اختلافات ثقافية داخله. بل أن عمليات تشكل الثقافة داخل النظام العالمي تخلق أطرا لتعضيد وتدعيم النظام العالمي وتأكيد وجوده. والأيديولوجيات المتصارعة هي في النهاية تعبير عما هو كوني حتى وإن كانت تدفع بالصراع نحو معارضة ما هو كوني. فالأيديولوجيات الوطنية في العالم الحديث " لا تمثل حضارات الماضي الظافرة ولكنها تعبير مبهم عن الحاجة إلى الاندماج فيما هو كوني.. فالكونية يمكن معاينتها في الخصوصية والعكس صحيح. وفي نفس الاتجاه يؤكد " روبرتسون " على ما يسميه " بتنافذ الكونية والخصوصية "، فكل ما هو محلي يتضمن رؤية ما للعالم، كما أن كل ما

(١) ماهر الضبع : " العولمة وقضايا الهوية الثقافية "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٣٤ : ١٣٨

هو كوني يتضمن رؤية للخصوصية. وبذلك فإن العولمة عند " روبرتسون " تعمل على " عولمة الخصوصية وتخصيص الكونية ".

هذه الآراء وما شابهها، تعكس إجماعا – ظاهرا أو ضمنيا – على أن العولمة قدر لا سبيل إلى الخلاص منه، وأنها في النهاية قائمة لا سبيل إلى دحضها. فكل صور مقاومة العولمة هي مظهر لها، أو هي تعبير عن الموقف الآخر المختلف داخل سياق المنظومة الكونية. وفي كل ذلك تبرير أيديولوجي يصور الهيمنة الجديدة التي تفرضها عولمة الحداثة في صيغها المعاصرة. ويغفل هذا التبرير الأيديولوجي – إن لم يكن هو محاولة في الأصل لطمس ذلك – موضوعين هامين : الأول يتعلق بصور الاستغلال وعدم التكافؤ التي تفرضها عولمة الحداثة. والثاني يتعلق بالدور الذي تلعبه عولمة الحداثة لا في تحطيم الثقافات الوطنية وإنما في إدخالها في عالم من الصراعات والتناقضات التي تجعل كل ثقافة تطحن بعضها بعضا وتأكل بعضها بعضا في الوقت الذي تستنزف ثرواتها وتستهلك فوائضها.

والواقع أننا نجد عدد من علماء الاجتماع قد حللوا الأسس غير المتكافئة للعولمة، إلا أن الأمر الذي يدعو إلى الاستغراب حقا هو أن يخبو هذا التيار تحت وطأة خطاب عولمة الحداثة المعاصر، ويتحول حديث العولمة إلى تحليلات لصور التجانس على المستوى العالمي، والآليات التي يتحول بها " المحلي " إلى " الكوني". إننا نعيش عصر الثقافة، ومن ثم فإن خطاب الثقافة استبدل بخطاب الاقتصاد، ولكن مكمن الخوف هنا أن يتحول الخطاب النقدي لراس المال وللأيديولوجيات المصاحبة له إلى جزء من خطاب العولمة، فأحد الأبعاد الأيديولوجية لخطاب العولمة المعاصر هو أن يمتص صور النقد ويستدمجها داخل خطاب واحد ينتهي دائما بأن الأمور تسير إلى وحدة، وأن العولمة قدر كان وسيظل باقيا.

والخلاصة أن عولمة الحداثة تترك آثارها على الأبنية الاجتماعية والثقافية في المجتمعات التي تقع على هامش الحداثة، أو التي تعرف صورا من الحداثة مغايرة لحداثة المركز الرأسمالي. ففي الوقت الذي تعمل فيه العولمة على خلق أطر لحداثة كونية، تعمل في ذات الوقت على خلق صور حداثية محلية لها طابع خاص فيما يتعلق بالعلاقة بين ما هو محلي وما هو كوني، إنها تخلق لا تجانسا ثقافيا. يظهر ذلك عند المستوى " الثقافي " بالمعنى العام لاستخدام كلمة الثقافة على أنها جماع ما يمتلكه الشعب من منتجات فكرية ومادية وفنية وما يخضع له حياته من مخططات عقلية وحياتية، وعند مستوى " الثقافي " بالمعنى الخاص لاستخدام كلمة ثقافة على أنها جماع ما يمتلكه الشعب من فكر وفن وعلم.إن آليات نشر الحداثة وعولمتها لا تجعل النمو الحداثي يصل إلى ذروته،كما تجعله ينمو نموا طبيعيا، وبالتالي فإن ما يتخلق على أطراف العالم الحديث ليس حداثة كالتي بالمركز، وإنما هي صور طرفية من الحداثة تكون عرضة للتفكك وإعادة الصياغة باستمرار. فهي لا تتأسس على جذر حداثي صلب وداخلي، وإنما تستمد قوانين تطورها

وآليات حركتها من الخارج [1].

إذا انتقلنا إلى المجتمع العربي المعاصر، سنجده يزخر بصراع رؤى العالم، والتي تكشف بجلاء عن أزمة هوية[2]. فبعض مثقفي العالم العربي يذهب إلى أنه في ظل الزحزحات الكبرى، لم تعد الهوية كما كانت في صيغها الأسطورية للما هو هو (مبدأ الهوية)، هذا التحديد المفهومي الذي ظل بديهة Axiom زمنا طويلا في حقل الثقافة العربية بأنها " الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة "، يستمر هذا التعريف بكل تفاؤليته المفهومية المفرطة، لكنه لا يلبث أن يتزعزع من خلال التحولات الكونية. في ظل العولمة، تأتي الهوية لتشكل الحالة الأكثر قابلية للتغير المفهومي. ومن هنا لابد أن نتساءل : هل نحن بصدد انفجار الهوية؟ عندما نتمعن في بنية المتغيرات وعلى صعيد عالمي، وكيف تغير العالم، وتغيرنا بالمقابل ندرك إثرئذ ما نحن عليه من تغير. فأفكارنا، وهي تخص كينونتنا الاجتماعية والإثنية لم تعد قادرة على مدنا بالشعور بتلك الكينونة، لأنها هي ذاتها فقدت قيمتها الرمزية فاعليا. فالعولمة التي تعني الاجتياح الكوني لكل ما هو سرمدي، أفكارا أو أحلاما أو رموزا مشحونة بالقوة للأصل والحقيقة المنشودة والمعتقد والتمايز، ألغت اليوتوبيات الكبرى التي اختزنها الإنسان في ذاكرته أو تجلت في لا شعوره الفردي والجماعي وواجهته بحقائق لم تعد متوقعة. لقد صار العقل عاريا في بيداء واقع، وخارطة محكومة بملايين الاتجاهات، ولكنها خطرة، مهددة له. ثمة عماء عصري جديد يتشكل ويشكل إنسانا جديدا. ومن هنا نقرأ عن " ما بعد الحداثة "، " ما بعد المجتمع الصناعي "، " ما بعد البنيوية "، " ما بعد التاريخ "، وهذه المصطلحات مشغولة بذلك القلق لا المعرفي، وإنما الوجودي الذي يخص الإنسان كمعنى، وهنا تتحول الهوية – في أصلها – إلى (الهو)، إنه الآخر، الغائب، العصي على التحديد والتعريف به. إن هوية المثقف العربي في عصرالعولمة تظهر أكثر قابلية للإنشطار[3].وينبع من إحساس المثقف بالانشطار سؤاله الصارخ " من أنا "؟ وحقيقة الأمر أن السؤال لم يكن ترفا فكريا طارئا أو عارضا، فنحن نعيش " ثقافة الأسئلة " في تعاملاتنا مع متغيرات العالم، بل إن البعض يرى أن الأمر ليس وليد السنوات الأخيرة من القرن العشرين، أو حتى ربع القرن الأخير منه في مواجهة العولمة وثورة المعلومات، لكنه أصبح واقعا ملحا منذ بداية الانفتاح على الغرب الثقافي، سواء عن طريق الاستعمار العسكري أو الهيمنة الاقتصادية والثقافية. وربما، لكي نناقش سؤال المثقف الحائر عن كينونته، فلابد أن نتعرض لما يسميه بعض المفكرين " ثقافة الشرخ " التي يعيشها العقل العربي منذ القرن التاسع عشر. والشرخ هنا هو

---

(١) أحمد زايد : " تناقضات الحداثة في مصر "، مرجع سابق ذكره، ٣٥ :٤٣

(٢) السيد يسين : " الحوار الحضاري في عصر العولمة "، نهضة مصر،القاهرة،طبعة ثانية،٢٠٠٢، ص ٢٩٨

(٣) العولمة : هل هي انفجار الهوية، مجلة " الفكر العربي "، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد الثالث والتسعون، السنة ١٩، صيف ١٩٩٨، ص ص ١٦٣ : ١٦٦

التوتر المستمر بين الجذور الثقافية العربية والثقافات الغربية التي اتجه إليها المثقف العربي بعد عصر التراجع والانحطاط. وقد ازداد الشرخ اتساعا مع بداية القرن العشرين، ثم أصبح خطرا يهدد الهوية الثقافية مع التحول الحداثي في نهايته، حينما استغل البعض الرغبة الصادقة في " تحديث " العقل العربي في أعقاب هزيمة ٦٧ لينقلوا عن الحداثة الغربية في انبهار أعماهم عن الاختلاف. بل إن البعض ذهبوا ' في تحمسهم للتمرد على التقليدي والمألوف، وهو جوهر الحداثة، لا إلى الدعوة إلى قطيعة معرفية مع التراث العربي فقط، بل إلى التقليل من شأنه. وهكذا جاءت إلى الوجود ثنائية " الانبهار " بمنجزات العقل الغربي و" احتقار " منجزات العقل العربي. كأنهم وضعوا التراث العربي أمام " مرايا مقعرة " صغرت من حجمه وقللت من شأنه[(١)].

وفي قلب الشرخ الثقافي العربي يقف المثقف العربي أمام إحراج مأساوي لا مخرج منه، حيث يعايش عالمين متناقضين، حاملا في شخصيته ثقافتين متباعدتين يصعب التقريب بينهما ثقافة تراثية مفعمة بالمواطنة الأصلية، وأخرى عولمية تغريبية تسلبه الأولى وتدفعه نحو عصرنة فردية كوكبية مصطنعة. وهذا الإحراج المأساوي يشق الوعي العربي ويهزه في أعمق أعماقه ويلقي بالمثقف في تعاسة وجودية لا مثيل لها، فالشقاء الذي يخلقه هذا الإحراج يدمر روح المبادرة والإبداع. ويجد المثقف نفسه عاجزا عن الوصل بين ماضيه التراثي وبين عصرنة الآخر المغتربة عنه، فيصبح منفصما في ذاته، مغتربا في ثقافته، لا يعرف كيف يواجه تجليات العولمة وإشكالية الخصوصية، فيعيش في عالم من الوهم ونسق من الخيال يصنعه لذاته، إما هربا من واقعه أو عجزا عن الفكاك منه، فلا يجد مخرجا إلا أن ينكص إلى ماضيه يتباكى عليه، ومع ذلك قد يسعى للعصرنة المظهرية المصنوعة، فيصبح ممسوخ الشخصية، فاقد الهوية، غير قادر حتى على التكيف مع الواقع أو التصالح مع" الأنا" أو التعايش الحر مع "الآخر" من أجل إعادة إنتاج "الذات"[(٢)].

ومن هذه النقطة تحديدا نعود للتساؤل الإشكالي : ما مدى قدرة الثقافة / الهوية العربية على مواجهة الآخر؟ ورغم اتفاق المفكرين على تأثير العولمة على الهوية الثقافية العربية إلا أنهم اختلفوا حول تحديد ذلك الأثر[(٣)]. فالبعض ينظر للعولمة الثقافية باعتبارها تهدف إلى زرع أفكار وقيم القوى المسيطرة في وعي الآخرين، وعلى الأخص أبناء المجتمعات العربية، واختراق تلك المجتمعات ثقافيا وإسقاط عناصر الممانعة والمقاومة وبالمعنى الثقافي والحضاري، إعادة صياغة قيم وعادات جديدة تؤسس لهوية ثقافية وحضارية أخرى لهذه المجتمعات، مهددة هويتها

---

(١) عبد العزيز حمودة : " المرايا المقعرة. نحو نظرية نقدية عربية "، عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٧٢، أغسطس ٢٠٠١، ص ص ١٢، ١٣، ١٧، ٢٠

(٢) أحمد مجدي حجازي : " إشكاليات الثقافةوالمثقف في عصر العولمة" ، دار قباء الحديثة، القاهرة،٢٠٠٨، ص ١٥ وانظر أيضا برهان غليون : " إغتيال العقل "،مرجع سابق ذكره، ص ٣٦

(٣) جلال أمين : " العولمة والهوية الثقافية والمجتمع التكنولوجي الحديث "، مؤتمر : " العولمة وقضايا الهوية الثقافية "، مرجع سابق ذكره، ص ٨٥

الحضارية [١]، فالنهج الثقافي للعولمة هو ترسيخ الهيمنة والتبعية[٢]. والبعض الآخر يرى في عولمة الثقافة تجردا من الولاء لثقافة ضيقة ومتعصبة إلى ثقافة عالمية واحدة وتبني قيم عقلانية وتؤكد حياد الثقافة، ثم أنها – أي عولمة الثقافة – لا تلغي الخصوصية بل تؤكدها[٣].

إذن يبرز لنا من هذه الآراء والاتجاهات المختلفة اتجاهان أساسيان، يعكسان صراع فكري بين أنصار الخصوصية الثقافية المغلقة والخصوصية الثقافية المفتوحة.

ويحتاج موضوع الخصوصية الثقافية إلى وقفة نقدية صارمة، ذلك أنه من المتفق عليه أن أي مجتمع إنساني له خصوصيته الثقافية بحكم تاريخه الاجتماعي الفريد والذي لا يمكن أن يتكرر، فهي أشبه بالبصمة الثقافية المتفردة. وبينما يقف أصحاب الاتجاه الأول " المعارض للانفتاح الثقافي " موقفا متعصبا يركز على أصولهم الثقافية ويتمحور حول شجرة أنسابهم الفكرية، ويتشبث بها في مواجهة عملية عدائية إزاء فكر الآخر وثقافته، نجد أصحاب الاتجاه الثاني "المؤيد للانفتاح الثقافي"، على العكس، لا يرون في الخصوصية الثقافية جوهرا ثابتا، بل إن لها القدرة على التفاعل مع متغيرات العصر وتطورات الزمن[٤].

إذا حاولنا تحليل ومناقشة آراء الاتجاه الأول فسوف نجد التخوف من فكرة الغزو التي تصاحب هذا الانفتاح، فالانفتاح على الثقافات الأخرى، لا يعني بأي حال من الأحوال أكثر من إتاحة الفرصة لغزو جديد لا يختلف في جوهره وآثاره عن الغزو التقليدي الذي شهدته المجتمعات العربية عبر تاريخها الطويل[٥]. وبالتالي تتعرض الهوية الثقافية للمخاطر، فتتأثر الدولة الوطنية والاقتصاد الوطني والثقافة الوطنية لحساب الثقافة الغربية وقيمها[٦]. ومن يحلل الخطاب السياسي في ظل عولمة اليوم يجد اختفاء كلمة "استقلال" أو كلمة "وطني" أو عبارة " تقرير المصير "[٧].

ثم إذا انتقلنا إلى تحليل آراء الاتجاه الآخر فسوف نجد رفض تام واستحالة لإمكانية انغلاق الثقافة / الهوية وتقوقعها على ذاتها، فالثقافة – وفقا لوجهة نظرهم – ليست مجموعة من

---

(١). حواس محمود : " التكنولوجيا والعولمة الثقافية "، مرجع سابق ذكره، ص ٨٥

(٢) شوقي جلال : " الفكر العربي وسوسيولوجيا الفشل "، مرجع سابق ذكره، ص ١٢٢

من الجدير بالذكر في هذا المقام رؤية المثقفين لحالة التبعية الثقافية التي تعاني منها الثقافة العربية، وهي حالة يصفها البعض بالاعتماد الخارجي واستدعاء عناصر ثقافية خارجية لتيسير الحياة والتفاعل بين الناس. وتضعف التبعية الثقافية قدرة الثقافة على الاستمرار والتجدد الذاتي والمساهمة في إشباع الحاجات الروحية والاجتماعية والمادية والنفسية لمجتمعاتها واثراء الحضارة الإنسانية. ثم كشفت أزمة المثقفين عن عدم القدرة على العطاء الفكري الأصيل وغلبة طابع النقل والتقليد على طابع الابتكار والتجديد وعلى حد تعبير بعض المبدعين فنحن أتباع ولا نشعر. (انظر تفصيليا في : على عبد الرازق جلبي : " الإبداع والنقد الاجتماعي. دراسات معاصرة "، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٥، ص ص ٨٣ : ٨٤)

(٣) أحمد مجدي حجازي : " الثقافة العربية في زمن العولمة "،سابق ذكره، ص ص ٣٨ : ٣٩

(٤) السيديسين : " العولمة والطريق الثالث "،سابق ذكره، ص ٤١

(٥) ماهر الضبع : " العولمة وقضايا الهوية الثقافية "، مرجع سابق ذكره، ص ١٤٠

(٦) حسن حنفي : " الثقافة العربية في القرن القادم بين العولمة والخصوصية الإشكالية "، مؤتمر : (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، مرجع سابق ذكره، ص ٦٣

(٧) أحمد مجدي حجازي : " الثقافة العربية في زمن العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ٢٢

المكونات والعناصر الثابتة والجامدة المطلقة والمنغلقة الساكنة التي تصلح لكل زمان ومكان وبناء على ذلك فلا وجود لشيء اسمه المحلية الخاصة أو ما يؤدي إلى هذا المعنى في الثقافة لإن هـذه الثقافة ليست شيئا سوى الأخذ والعطاء والمد والجزر، والفكـر لا يمكـن قوقعتـه، وإلا اختنـق ومات[١]. كما أن الهوية – وفقا لبحوث الأنثروبولوجيا الثقافية – سمتها التغير، ومحاولة تثبيتهـا في إطار مستمر هو أمر مخالف لطبائع الاجتماع الإنساني[٢]، فهي الوجود الاجتمـاعي النـشط الفعال، المتجدد المبدع، ومع التطور الاجتماعي وتغير الواقع، تنشأ ثقافة جديدة.. صورة جديـدة عن الذات والعالم.. بنية جديدة للأنا، لا تنفي السابق ولكنها بنية تعلوه.. بينهما تراكـب اتـصال وانفصال وقطيعة معرفية تطورية[٣]. بل أن تأكيد الهوية يتأتى مـن خـلال الانفتـاح، فالتمـايز والخصوصية لا يتأتى بالانغلاق فتمايز الحضارة لا يعني أبدا انعزال هذه الحضارات عن حضارة الأمم الأخرى. فالانغلاق على الذات ليس الحل المناسب لإشكال الهوية، فهناك تساوي بين شروط تأكيد الهوية وشروط الحداثة التي تتأسس على الحضور الدينامي والفاعل للذات، وهذا الحـضور الدينامي للذات يفتح مجالا واسعا للعقل والعقلنة، وهو القاسم المشترك، والذي لا يعترف بهوية أو بخصوصي منغلقة على ذاتها.. ومن هذا المنطلق فليس من المتصور أن يتحقق نوع مـن النمـو الذاتي بالانغلاق على الذات وإنكار مجمل التفاعل الحضاري وبالارتكاز على القطيعة بين الثقافات عبر التاريخ. ودعوى الانغلاق تُفقر الهوية وتوقعها في آلية التكرار فالهوية ليست مـرآة جامـدة لنموذج معين صنعته الأمة عن نفسها في ظروف تاريخية معينة، بل هي كوجود حضاري مكـان منفتح خاضع للصيرورة والتطور. وينظر " محمود أمين العالم " للمسألة من ذات الزاوية، فالهوية من وجهة نظره ليست كينونة ثابتة مجردة مطلقة إنها الأنا القومي الاجتماعي، فـي صـيرورتنا الاجتماعية والتاريخية.. أي في صراعاتنا وفي تطلعاتنا.. الهوية ليست أقنوماً ثابتاً جاهزاً ونهائياً، بل هي مشروع مفتوح على المستقبل، مشروع متفاعل متداخل مع هويات أخرى، متطـور مـع تطور الواقع والمعارف العلمية ومتشابك مع مختلف الهويات والخصوصيات الأخرى[٤].

رابعاً: المثقف العربي.. الخطاب وسؤال المعاصرة

إن " العولمة " التي تبلغ اليوم أقصى مداها إلى أبعد الأمكنة الممكنة، تجعل سؤال الكينونة في الألفية الثالثة هو سؤال المعاصرة، من جهة كونه سؤالا يعيد ترتيب الحـدود ويرسـم الأفـق لأشياء عديدة في عالمنا. وهذا السؤال – سؤال المعاصرة – قد فجر عمق التحولات المنتظرة في كل من الغرب والشرق، فهو يظل السؤال الذي يراكم أسئلة لا تقل قيمة وخطورة عنه بل في كثير

---

(١) ماهر الضبع: " العولمة وقضايا الهوية الثقافية "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٣٨ : ١٣٩

(٢) محمد الجوهري : " العولمة والهوية : رؤية أنثروبولوجية "، مؤتمر : (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)،ص ٧٩

(٣) شوقي جلال : " الفكر العربي وسوسيولوجيا الفشل "، مرجع سابق ذكره، ص ٢٥

(٤) محمود أمين العالم : "الفكر العربي بين الخصوصية والكونية"، دار المستقبل العربي، القاهرة، طبعة ثانية، ١٩٩٨، ص ص ١٧ : ١٨

من الحيان تكون صنوه، فإذا كانت الألفية الثالثة هي (الما يحدث كونيا) من جهة ما هـي واقـع الحال، فإن سؤال المعاصرة يستوجب أن نسأل.. من يملكها؟

هل بوسع أي مثقف الاكتفاء بمحليته والإفصاح عنها دون إشراكها في حوار دولي وجعل قيمها ومعاييرها تخترق الحدود؟ هل بإمكان المثقف العربي أن يدرك أن لا قيمة لثقافته مـا لـم يحول قيمها ومعاييرها وأفكارها إلى قيم ومعايير وأفكار عالمية؟ هـل يمكـن للمثقـف العربـي (المصري) خصوصا أن يحل المعضلة المعاصرة؟(١)

لقد شبه الفيلسوف الألماني " فنغنشتاين " حيرة المثقف الواقع في مأزق أو معضلة بذبابة وقعـت فجأة في قعر قنينة، تخبطت الذبابة في قعر القنينة وضربت في كل الاتجاهات محاولة الخـروج، ولكنها كانت تصطدم في كل مرة بجدران كتيمة صماء. وفجأة وكان على غير وعي منها، نفذت الذبابة بضربة واحدة من فوهة القنينة عن طريق انطلاقة ناجحة جاءت بعـد آلاف الإنطلاقـات الفاشلة. يورد " هاشم صالح" هذا التشبيه معلقا على هذا الوصف بقوله " إن الذبابة اهتـدت إلـى المخرج أخيرا أما المثقف العربي فلا يزال يتخبط في قعر المعضلة الرهيبة ". ففي ظل العولمـة المتسارعة في العالم لزم على المثقف العربي أن يجابه تغيرات تهـز أسـاس الهويـة الـسياسية والثقافية (٢).

إن المعاصرة بالنسبة للمثقف العربي مفارقة كبرى، لأن مطلبها إعادة صياغة محليته، إذ لا معنى لإعادة حصر المثقف في محليته الضيقة في عالم صار قرية صغيرة. وليس أخطر فـي الألفية الثالثة من التعامل مع مثقف لم يدرك، ولم يستوعب الاختلاف. إن "المغاير" و " المختلف " هما الشرطان اللذان يجب طرح مسالة المثقف داخلهما لتحقيق حضوره في العصر. وهذا التصور للمعاصرة لا يجعلها حقبة زمنية وإنما موقف عام أملاه "الما يحدث كونيـا"، أي أملتـه راهنيـة الأحداث من أجل إبداع المثقف من خلال علاقته بالحاضر(٣).

ولنا أن ننهي هذا الجزء بالتساؤل عن نوعية الإنتاج الثقافي الذي يبدعه مثقف عـصر العولمـة، وعن شكل وطبيعة الخطاب الثقافي بوجه عام، والسياسي منه على وجه الخصوص.

---

(١) محمد علي الكبسي : " مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٠٠، ١٠٤

(٢) فهمية شرف الدين : " الفكر العربي أمام تحديات العصر "، " الفكر العربي "، معهد الإنماء العربي للعلوم الاجتماعيـة، بيروت، عدد ٩١، السنة ١٩، شتاء ١٩٩٨، ص ص ٩١ : ٩٢

ورد هذا التشبيه في : هاشم صالح وذلك في حديثه عن " الثقافة العربية في واجهة الثقافة الغربية والتحديات " فـي: مجلـة الوحدة، العدد ١٠١/ ١٠٢، ص ١٤

(٣) محمد علي الكبسي : مرجع سابق ذكره، ص ص ١٠٢ : ١٠٤

- **خاتمة**

حين تنطرح مسألة الهوية فهذا يعني أنك تحيا في وقت الأزمة الحادة[1]. والواقع أن أزمة الهوية تبرز في جميع المجتمعات المعاصرة على الإطلاق، سواء كانت متقدمة أم نامية. وتحتاج هذه الأزمة في مواجهتها إلى تفكير فلسفي رصين، نظرا لأنها كما ظهر من تجلياتها الثقافية والسياسية يمكن أن تؤدي إلى تفتيت المجتمعات وتقسيم الدول إلى طوائف شتى. إنها لا تحتاج فقط إلى تفكير فلسفي عميق، بل هي بذاتها التي دفعت ملايين البشر إلى التفلسف بإثارة السؤال الرئيسي : من نحن؟ وما هي علاقتنا بالغير؟

ومعنى ذلك.. أن أزمة الهوية تؤدي إلى الدخول في خضم مشكلة العلاقة بين " الأنا " و " الآخر"، وما تفرضه من تفاعل بين الحضارات، والذي قد يأخذ شكل الحوار، أو ينحو إلى الصراع بكل ما يعنيه ذلك من إضرار بمسيرة الإنسانية[2].

لقد برز سؤال الهوية في المرحلة العولمية المعاصرة، مستحوذا على اهتمام المفكرين على اختلاف انتماءاتهم الفكرية، بعد انتهاء صور الاستعمار التقليدية وظهور أشكال أخرى للاستعمار. إن الاستعمار الجديد هو استعمار للعقول، استعمار للهويات التي تشكل هذه العقول. ويرى هنتجنتون أن الصراعات المقبلة بين الكيانات الدولية المختلفة، سوف تكون صراعات ثقافية. ويذهب " حسن حنفي " أيضا إلى أن الصراع طبيعة كامنة في الثقافات، حيث تعبر الثقافة عن الناس، والناس يصارعون من أجل البقاء، ومن ثم فإن الثقافة قوة وأداة للبقاء، فالثقافات تعطي النظرة العالمية، صورة الذات والآخر.

إنطلاقا من هذا لابد أن نهتم بالدعوة لتخطي الثنائية الانشطارية المتعلقة برفض وقبول فكرة الحوار مع الآخر. فالحديث عن الخصوصية الثقافية العربية لا يعني البتة أنها نسق مغلق من القيم، محصن من التأثر بالقيم العالمية التي تسود العالم[3]، فقد بات مستحيلا صد العولمة وأصبح من المتعذر رفض الاندماج في النظام الكوني الجديد، وتبعا لذلك فمن الضروري أن يقام حوار متكافئ يتم من خلاله التأكيد على تفعيل دور الثقافة العربية، فليس المطلوب إقامة سور منيع حولها للحيلولة دون اختراقها أو تفتيتها،كما أن ذلك ليس ممكنا أيضا.فالرغبة والقبول بالآخر إذا لم يكن من موقع متكافئ لن يجدي نفعا في تحقيق موقع بين دول العالم وفي ثقافته وعلومه[4].

---

(١) مهدي بندق : " تفكيك الثقافة العربية "، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٣، ص ١٤٠

(٢) فهمية شرف الدين : مرجع سابق ذكره، ص ٢٣٥

(٣) السيد يسين : " الحوار الحضاري في عصر العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ٢٩٢

(٤) أنظر : محمد الجوهري : " العولمة والهوية.. رؤية أنثروبولوجية "، في : " التراث والتغير الاجتماعي، الإطار النظري وقراءات تأسيسية "، الكتاب الأول، تحرير : محمد الجوهري و حسن حنفي، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية،

وفي ظل التأكيد على تفعيل دور الثقافة العربية، يمكن التخفيف من حدة الخوف على الهوية من تهديدات الآخر، فما دامت الحضارة قادرة على التفاعل مع الآخر من منطق قوة فلا مبرر للخوف على هويتها، وذلك لأنها لن تكون في موقع المتلقي فقط، بل في وضع المتحاور والمتفاعل الذي يؤثر بالآخر خلال هذا الحوار فنموذج الحوار – كما يصفه حسن حنفي – يتسم بالحفاظ على الهويات، حيث لا يقتلع الناس من ثقافاتهم.. في نموذج الحوار لا تكون العلاقات بين الثقافات من جانب واحد، بل تكون متعددة الأطراف[١]. وإن تكن ثقافتنا قابلة للتعريف بوصفها واحدة من أغنى ثقافات العالم بذخيرتها من التراث، فإن هذه الثقافة عينها، في المرحلة المعاصرة من تطورها تبدو وكأنها من أكثر ثقافات العالم انشغالا بشاغل التراث، ونحن لا ننكر أن " العودة إلى الجذور" هم طاغ في العديد من ثقافات العالم المعاصر، ولا سيما منها تلك التي تعاني من أزمة هوية في خضم تصاعد مد المثاقفة على نحو غير مسبوق[٢]. ولا يعود اهتمامنا بالتراث إلى حساسيتنا المفرطة، ولا إلى روابطنا الاجتماعية به فقط، بل يعود كذلك إلى تلك الأحداث والظروف التي عشناها منذ ما أصطلح على تسميته بعصر النهضة إلى يومنا هذا. وهو ما نمى فينا الإحساس المبكر بحقيقة تأزمنا وإندحارنا[٣]. إلا أن هذا الانشغال لا يجب أن يصرف الإنتباه عن المتغيرات الثقافية الكونية وضرورة التفاعل معها. فنحن في حاجة إلى إقامة حالة من التوازن، هل ليس أمامنا إلا الارتماء في أحضان الثقافة الغربية أو.. على الجانب الآخر يتم عمل قطيعة معرفية للتراث الثقافي العربي كشرط لتحقيق الحداثة والتحديث؟

إن الحرص على الهوية والخصوصية لا يمنع أبدا من مراجعة الذات، وممارسة فعل المساءلة كخطوة مهمة في أي رقي . ومن ناحية أخرى فإن الحرص على الذات والخصوصية الوطنية إذا لامس حدود الشطط قد يؤدي بأصحابه لا إلى التخلف بمجتمعاتهم فحسب، وإنما إلى الصدام مع إلى المختلفين معهم، ومن ثم إشاعة جو من الارتياب الذي يصل غلى حد الخصومة بين " دعاة الذات " و " أنصار الآخر ". والمتابع لحركات التطرف والتعصب في العالم، يعرف أن بعض هذه الحركات لم تكن – باديء الأمر – في أذهان أصحابها سوى سؤال بسيط حول

جامعة القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٢، ص ص ٣٨٦ : ٣٩٠. وفقا لرأيه فإن العولمة آتية بقواها وتأثيراتها ولابد أن نتفاعل مع العالم ونحن نملك هويتنا.

(١) ماهر الضبع : " العولمة وقضايا الهوية الثقافة "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٥٠ : ١٥١

(٢) جورج طرابيشي : " مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة "، دار الساقي، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٣، ص ٥

(٣) محمد علي كبسي : " قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر "، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، تونس، طبعة أولى، ١٩٨٩، ص ١١٥

يتفق " حسن حنفي" مع هذا الرأي فهو يرى أن قضية الهوية والأصالة هي مشكلتنا الحضارية منذ فجر نهضتنا العربية الحديثة ولم نحلها بعد (حسن حنفي :" التراث والتغير الاجتماعي "، في بحث " التراث والتغير الاجتماعي "، مرجع سابق ذكره، ص ص٢٣٧ : ٢٣٨)

الهوية.. ومجرد بحث عارض عن الخصوصية(١).

حضارة العالم الآن حضارة واحدة، ولا شك أن الغرب قائدها، ليس صانعها الأوحد.. فقد ساهمت الحضارة الإسلامية وحضارات الشرق الأقصى (الهند والصين) ومن قبلها الحضارة الرومانية ومن قبل هؤلاء جميعا الحضارة الفرعونية في رفد المسيرة البشرية بروافد شديدة الثراء. ومن الطبيعي أن يطالب البشر على اختلاف جنسياتهم وعقائدهم وأعراقهم وثقافاتهم بحقهم المشروع في جني ثمار التقدم دون إحساس بالدونية في جانب أو شعور بالاستكبار في جانب آخر.. من هنا فإن التكتيك الذي يكفل لحضارتنا العالمية الحالية الازدهار والاستمرار يتمثل في الإقرار بقيمة التعددية Pluralism، فالهوية ليست إلا ذلك التوتر الخلاق بين الأنا والآخر.. بين القومية المنفتحة (بغير شوفينية) وبين كوزموبوليتانية الجنس البشري.. بين الاعتزاز بالثقافة المحلية والقبول بالمثاقفة Acculturation التي تعني تسريع التفاعل بين الثقافات المختلفة (اللغة، الأدب، والفن، التقاليد، وتأثير التفكير وأنماط السلوك) وصولا إلى مركب ديالكتيكي Dialectic Synthsis لا يمحو العناصر الأساسية الداخلية في تكوينه، وإنما يفك فحسب انغلاقها على ذاتها، ويساهم في إثرائها – في الوقت نفسه – كحلقة جوهرية في المنظومة الجديدة.

ومما يلفت الانتباه ما ناقشه بعض مثقفينا حول التفكيك وعلاقته كآلية وضرورة معرفية وحياتية بثقافتنا العربية. فالتفكيك ليس مجرد مصطلح اخترعه دريدا ثم حار في مدلوله،بل إنه محاولة جادة لإدارك النظام في الفوضى وهو لا يقع بفعل فاعل أو نتيجة مؤامرة عملاء وخونة للأمة، إنه" نظام الأشياء " أو قل الوجه الآخر من عملة وجهها الأول الإقامة والبناء والتشييد، أما ثقافتنا العربية فلقد ظلت تتهرب من هذا القانون الكوني طالما بقيت محكومة بأطرها المعرفية الراسخة. التفكيك هدم للوعي الزائف (الأيديولوجي) ومحو لوهم اليقين الموروث، وفتح لفضاء المغامرة المعرفية إلى تبني الأصالة الحقة، والأصالة بهذا المعنى نقيض الأصولية الداعية إلى الإتباع وللماضوية وللجمود ولثبات الهوية.. وإن ثبات الهوية هذا لحجة يتخذها العقل الأصولي في صراعه ضد الحداثة غير ملتفت إلى أنها حجة عليه وليست له، فالثبات في الطبيعة – كما هو في البشر – لا يؤدي إلا للتآكل.

يكشف التفكيك عن حقيقة إيجابية مؤداها أن الهوية لا تتضح بغير النقد، فهي قاطنة في أنطولوجيا التوتر والخلق المستمر الذي هو هدم وبناء.. هدم للقديم المتحجر والعاجز عن التجديد، وفي نفس الوقت فإنها – الهوية – بناء على غير نموذج سابق التجهيز. والحق أن ثقافتنا الموروثة

---

(١) سعيد اللاوندي : " متقفون في مهمة رسمية. جدل الذات والآخر في الفكر العربي المعاصر "، دار إيجي مصر، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٩٩، ص ص ٥٧ : ٥٨.. يذهب "صلاح قنصوة " إلى نفس هذا الرأي حين يرى أننا لسنا في حاجة إلى إثبات هويتنا، وأن ابرز أنواع الهجرة داخل الحدود هي الهجرة إلى الماضي التي تتمثل لدى أصحاب الدعوة إلى التراث. فمسألة الهوية والأصالة، من وجهةنظره، مشكلةزائفة. أنظر ذلك في : (صلاح قنصوة : "الدين والفكر والسياسة "،مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ص ٤٢ : ٤٤)

معرضة للزوال في مناخ العولمة إن هي بقيت متحجرة تخشى ممارسة النقد الذاتي. وتطالبنا فلسفة العلم بإعمال آلية التفكيك في أبنيتنا الثقافية " المتهالكة " مسلحين بوعي الفيزيائيين (الذين أدركوا بمناهجهم التجريبية أن الحتمية في الكون وهم مثالي اخترعه الناس لأسباب سيكولوجية بحتة) ومسلحين أيضا بإنجازات المعرفة الحداثية.

لنقم بالتفكيك إذن عن وعي وإرادة، والا فإن التفكيك لا مندوحة فاعل فينا فعله ولكن بعشوائية لا تبقي ولا تذر.

إن الحداثة Modernity ليست إلا نزعة أصلية في العقل الإنساني، سماتها رفض الجمود والتحجر، وعدم الارتكان إلى يقين Dogm متوهم أو ثبات مفترض (هو ضد طبيعة الأشياء)، ومن خصائص تلك النزعة الحداثية أيضا القبول بالمغامرة والتجريب والتعامل مع الحاضر بمعايير مستقبلية لا ماضوية، واعتبار كل معرفة قابلة للتجاوز وكل نظرية قابلة للنقض.. فالنسبي قياسها وليس المطلق، وهذه النزعة هي ما ينبغي أن نغرسه غرسا في عقولنا حتى يتسنى لنا تحديث مجتمعاتنا في كل مناحي وجودها، وأول هذه المناحي.. الثقافة.

فلتنطلق ثقافتنا العربية وعينها على المستقبل بأكثر من الماضي، بالأساليب العلمية التجريبية لا بالفكرة الموروثة والنموذج سابق التجهيز، بالمغامرة وبالتفتح على الغير لا بالتقوقع والانغلاق على الذات.. ولتكن محطة الوصول ما تكون.. فليس مهما بالدرجة الأولى ما تصل إليه من نتائج بل المهم السير والاستمرار وإعادة النظر عند كل محطة واكتساب المقدرة على النقد والنقد الذاتي، وإمكانية أن تبدأ من جديد، فهذا هو السبيل للحفاظ على أنطولوجيا الأمة وأنطولوجيا ثقافتها ومثقفيها[1].

وفي هذا الإطار يجب إدراك أن وضع المثقف ودوره تغير كثيرا عن الماضي. المثقف اليوم هو الذي يعي " روح العصر " ويندمج في تياره ويساهم من خلال خطابه الثقافي في زيادة معارف البشر وصقل وجدانهم. وهذا يقتضي وعي الذات المثقفة بنفسها وبالآخر الثقافي واستشراف مهام الدور المستقبلي المرغوب فيه للمثقف العربي المعاصر[2].

---

(١) مهدي بندق : " تفكيك الثقافة العربية "، مرجع سابق، ص ١٥١، ص ص ١٣ : ١٥

حول التفكيك يقول ليوتار : " هناك دوما لحظة للتفكيك سواء كانت عند رسام، عند كاتب، عند موسيقي، أو حتى عند فيلسوف وسياسي. فهم ينطلقون في نقد الكتابة السابقة من داخل حيزها، وهذا النقد لا يستطيع سوى تفجير أطراف هذا الحيز " أنظر : محمد علي كبسي : " قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر "، مرجع سابق ذكره، ص ١٦١

(٢) عبد الرحمن منيف : " بين الثقافة والسياسة "، مرجع سابق ذكره، ص ٧٣

أنظر أيضا : عبد الباسط عبد المعطي : " المثقف العربي والتفاعل الإبداعي مع العولمة : ملاحظات حول الممارسات والمهام "، مؤتمر : (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، ص ٥٤

الفصل الخامس

المثقف المصري ..

الهوية والدور في ضوء الواقع الثقافي العربي

محتويات الفصل

" شاهد الناس من حولك، تدرك من سلوكهم أي ثقافة يعيشون. لا حين تنسلخ عن الحياة ليضطلع بها محترفون يطلقون على أنفسهم اسم المثقفين ".

زكي نجيب محمود

مقدمة :

صورة المثقف مرتبكة، لأن صورة المهمة ذاتها التي يتصدى لها مرتبكة، أي غير محددة، وبالتالي غير واضحة، وهذا ما يثير الشكوك لديه ولدى الآخرين ويخلق الالتباس حول دوره، وحول المهمات التي يمكن أن يقوم بها.

انطلاقا من هذه الفرضية يناقش هذا الفصل ما يُثار من جدل حول المثقف في الماضي.. وفي الوقت الراهن، وحول دوره المنحسر، باعتراف المثقف ذاته، ودوره المأمول كذلك. يعرض الفصل للجدل المثار حول مفهوم المثقف ذاته وتحديد هويته بدءا من نشأته وحتى وجوده المعاصر الذي تشكك آراء عديدة في مدى جدواه.

حين أطلق " غرامشي " Gramsci مقولته : " إن كل إنسان مثقف " كان يقصد بها أن الإشكالية لا تكمن في تعريف المثقف، بل في تحديد الدور الذي يقوم به هذا المثقف في مجتمعه. وهكذا يصبح السؤال الذي يجب أن يهتم به المتخصصون بهذا الشأن هو: هل كل إنسان يقوم بدور المثقف؟

وهذا السؤال بالذات ربما يعكس إشكالية الثقافة في الفكر السوسيولوجي العربي المعاصر. وهذا يلفت انتباهنا نحو المناخ الثقافي / السياسي العالمي والمحلي الذي نعاصره الآن. يجب أن ندرك ما جد على العالم الذي نحياه من تطورات واختلافات قياسا لمراحل سابقة، وبالتالي فإن المثقف الآن لم يعد قادرا على القيام بالمهمات التي قام بها أسلافه، نظرا لتغير طبيعة المشكلات، وزيادة تعقيدها، وتداخل الاختصاصات أو تباعدها، الأمر الذي يقتضي تعديل الدور، و تغيير طبيعة الخطاب الثقافي عموما، والسياسي على وجه الخصوص.

ومن ناحية أخرى.. نلاحظ ما يشبه الإجماع بين المثقفين العرب ورجال الفكر والسياسة على أن الوضع الثقافي العربي يجتاز أزمة قاسية، كما تجمع الدراسات النقدية والسوسيولوجية المتناولة لإشكاليات الفكر العربي في طوره التاريخي الراهن، من منظوراتها المختلفة، على أن المثقف العربي المعاصر يواجه أزمة ما، لها دلالات فكرية تنعكس على علاقته بإنتاج الحقيقة الاجتماعية وتكيفه مع المكتسبات الحضارية والانجازات المعاصرة. إلا أن الاختلاف قائم حول أسباب هذه الأزمة ودوافعها، فبعض الآراء اعتبرت أن المثقف هو أحد بواعثها، أي أنها أزمة ذاتية تتعلق بالمثقف، ومنها ما اعتبر أن أزمة الواقع العربي هي نتيجة لأزمة المثقف، وآراء ثالثة تعتمد العوامل الخارجية الغربية سببا قويا لها.

وتعكس الاختلافات بين الآراء تساؤلا يحما نوعا من الازدواجية بين المقدمات والنتائج، لأن أزمة

الواقع منوط حلها على المثقف، كما أنها في جوهرها دور هذا المثقف.

لابد أن نمس أيضا إشكاليتي الزمان والمكان، حيث اختلاف دور المثقف ووظيفته المجتمعية باختلاف الحقب الزمنية، وكذلك باختلاف المناطق المكانية وخاصة الشرق والغرب. وشملت محاور النقاط النقاشية أيضا العوامل الخارجية سواء كانت سياسية أم ثقافية ام اقتصادية، بالإضافة للعوامل الداخلية المتعلقة ببنية المجتمع ذاته والذي قادنا تحليل بنيته إلى علاقة المثقف بالسلطة، والتي يعتبرها البعض نقطة أرخميدس التي أعاقت تجديد العقل العربي وإبداع ثقافة عربية.

والواقع أننا أطلنا الحديث عن الأزمة، وعن غياب المثقفين أو تهافت وجودهم وتراجع دورهم، وتبعيتهم للسلطة الحاكمة ولكن يجب ان ننتبه إلى أن المثقفين العرب ليسوا نموذجا فردا، ولا سيرة واحدة.

إنني أعتقد أن الأزمة الثقافية بشكل عام، وأزمة المثقف على الخصوص، هي أزمة ناتجة عن أسباب موضوعية فرضت نفسها على المثقفين، يمكن إرجاعها إلى سبب جوهري وداء موروث، هو وجود الحاكم وغياب المحكومين. إن المثقف ذو المرجعية الحداثية والحامل للحداثة، لم تتأكد سلطته الثقافية – في مواجهة السلطة السياسية – على مدار التاريخ الثقافي العربي.

وأرى في نهاية الأمر، أننا لا يجب أن ننجرف خلف الهتافات القائلة بانتفاء الحاجة إلى المثقف ودوره وفي المقابل.. لا يمكن المبالغة في افتراض دور أسطوري للمثقف الفرد، هذا الافتراض الذي قد يتوهمه المثقف لنفسه فيعتقد أنه ينوب عن الآخرين أو أنه فوقهم. إن مجتمعنا في أمس الحاجة إلى المثقف النقدي، فغيابه هو العلة التي أصابت ثقافتنا بأمراض صارت شبه موروثة، نشعر بها لكن لا نعالجها، فبدت وكأنها مرض يشل الجسم فيفقد الإحساس بالألم. هذا حالنا اليوم وقبل قرن من الزمن.

وأصل في نهاية الفصل إلى اعتقاد مفاده أن أزمة المثقف هي انعكاس لأزمة مجتمعه، لكن المثقف عامل فعال في المجتمع، يستطيع إما أن يخفف من الأزمة المجتمعية بدراسة أسبابها وإظهار سبل الخروج منها، وإما أن يضاعفها بأزمة ذاتية، تهمه هو ويلهي بها ذهنه وذهن قارئيه.

أولاً: الضبابية وتاريخية المفهوم

تشكك " سارتر " Sartre من وجوده كمثقف، حيث أصبح مفهوم " المثقف " موضع تساؤل(١).ويرى " فروتش " أن كلمة (مثقف) تعتبر إحدى تلك الكلمات التي على الرغم من الافتقار إلى الاتفاق بشأن معناها، فإنها تواصل الازدهار من حيث استعمالها العام، فالمحاولات المتعلقة بتحديد هذا الاصطلاح والتساؤل عمن هو المثقف أو ماذا يفعل، تبدو غير حاسمة(٢). وفي هذا الإطار يرى Huzar أن صعوبة تحديد مفهوم المثقف وهويته تكمن في طبيعة المّعرف، أي طبيعة المثقفين المعقدة(٣). وحين وصفهم " إدوارد سعيد " قال بأنهم " تلك الشخصيات التي لا يمكن التكهن بأدائها العلني، أو إخضاع تصرفاتها لشعار ما، أو لخط حزبي تقليدي أو لعقيدة جازمة ثابتة "(٤).

عربيا، يقال أن وراءنا خمسة آلاف سنة من الكتابة، للدلالة على تاريخية ثقافتنا، بما يعني أن الكتابة والثقافة سلالة واحدة. ولطالما جرى الظن أن المثقف هو الكاتب، فيما هو المفكر، المصور، المبدع أولا وأخيرا.(٥) أما " زكي نجيب محمود " فقد ذهب إلى أن " أصحاب الفكر " المتخصصين في مجالات الفلسفة والاجتماع والاقتصاد والفن يدخلون ضمن دائرة المثقفين، ويستثني من هذه الدائرة العلماء المتخصصين في علومهم، لأن العلم الأكاديمي المتخصص – وإن يكن فكرا – إلا أنه لا يدخل في مفهوم المثقفين، إذ لا محل لإضافة الباحث في الجيولوجيا أو في الكيمياء، أو في التشريح إلى جماعة المثقفين بالمعنى الذي نريده ليشمل رجال الأدب والفن والفكر الذي ينصب على صور المجتمع وما يتصل به من وعلاقات، وما تقاس به من قيم وما ترمي إليه من أهداف(٦). ويقترب هذا التصور من رؤية " بوتومور " للمثقفين باعتبارهم جماعة صغيرة تتألف من أولئك الذين يسهمون مباشرة في نقل ونقد وابتكار الأفكار، وهي عبارة عن الفنانين والفلاسفة والعلماء والمفكرين والمتخصصين في النظريات الاجتماعية والمعلقين السياسيين(٧).

---

(١) تركي الحمد: " الثقافة العربية في عصر العولمة "، دار الساقي، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٩، ص ١٤٠

(٢) محمد أحمد اسماعيل : " دور المثقفين في التنمية السياسية في مصر "، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ص ٢٥

(3). George B. de Huszar ; " Overview " in " The Intellectual : A controversial portrait " , The Frece Press of Glencoe , Illinois , 1966 , p 52

(٤) في كتابه " صور المثقف " حين تحدث " سعيد " عن الدور العلني للمثقف الغير " منتم "، الغير " هاوي "، الغير " مشوش " في الواقع الراهن. أنظر : شيلي واليا : " صدام ما بعد الحداثة. إدوارد سعيد وتدوين التاريخ "، ترجمة : عفاف عبد المعطي، رؤية للنشر، ٢٠٠٦، ص ٢٠

(٥) خليل أحمد خليل : " مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة "، دار الفكر المعاصر، بيروت، ٢٠٠١، ص ٣٠

(٦) زكي نجيب محمود : " ثقافتنا في مواجهة العصر "، دار الشروق، طبعة أولى، ١٩٨٢، ص ١٦٩

هذا الرأي " لزكي نجيب محمود " يدخل في إطار حديثه عن (دستور المثقفين) وكان تساؤله : هل يراد بالدستور ألا يشمل (الكتابة)؟ حيث لم ترد فيه إشارة إلى الفكر الذي يتناول القضايا بالتحليل والنقد والعرض والشرح.

(٧) بوتومور : " الصفوة والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع السياسي "، ترجمة : محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٦٨

وفي السياق ذاته يرى " فويير " Feuer أن المثقفين هم حاملوا الأيديولوجيا، ومعظم المهندسين والمحاسبين وعلماء الرياضة والفيزياء لا يعدون من المثقفين، فالمثقف هو الشخص الذي تمتد أفكاره إلى نطاق أبعد من نطاق مهنته، ولديه اهتمام والتزام بقضايا المجتمع(١). يؤكد ذلك " حسن حنفي " الذي يرى المفكر هو ذلك الشخص الذي يستطيع أن يعي تراث مجتمعه القديم وأن يرى واقعه المعاصر ويدفع بمجتمعه خطوة نحو التقدم.

من هنا نخلص إلى أن البعض يفرق بين (المفكر) و (المثقف). فالمفكر في نظر البعض بؤرة المثقفين الذين يتجمعون حوله. فكل مفكر مثقف وليس كل مثقف هو بالضرورة مفكر(٢). بينما البعض الآخر يرى (المفكر) مبدع في الفكر ويمكن أن يكون الفكر علميا خالصا بعيدا عن أي تطبيق عملي، فأينشتين مفكر فائق القدرات وسبق أقرانه بعدة عقود من الزمن ولكنه حين كتب شيئا في الفلسفة كان كلامه ساذجا. وبرتراند راسل مفكر رياضي فذ وفيلسوف، وكان في الوقت ذاته مثقفا يدافع عن القضايا العادلة ضد قوى الطغيان في كل مكان(٣).

وفي خضم هذه الرؤى المختلفة والمتعددة لنا أن نتساءل مع " غرامشي " "Gramsci" : ما هي الحدود القصوى للمعنى المتعارف عليه لكلمة مثقف؟

يتساءل " غرامشي " عن إمكانية التوصل إلى معيار واحد لتحديد الطابع المميز لكافة أنشطة المثقفين والمتنوعة، والتمييز بينها وبين أنشطة التجمعات الأخرى. وفي رأيه أن أكثر الأخطاء شيوعا هو البحث عن معيار التمييز في الطبيعة الجوهرية لأنشطة المثقفين، بدلا من البحث عنه في مجمل نسق العلاقات الذي تجري فيه هذه الأنشطة داخل المركب العام للعلاقات الاجتماعية(٤). وأعتقد أن "بورديو" قد أكد ذلك بإشارته إلى ما أطلق عليه " المجال / الحقل " Champ حيث جسده بوصفه كونا أو عالما تتحدد بداخله الخصائص المميزة للمنتجين بواسطة مواقعهم داخل علاقات الإنتاج وبواسطة المكان الذي يشغلونه في حيز علاقات موضوعية. وحين نطبق ذلك في الحقل "الثقافي" على وجه الخصوص، يمكن أن ندرك العلاقات التي تسود بين فئة المثقفين، والعلاقات بينهم وبين من يمثلهم خارج هذا الحقل(٥).

ولا شك أن ثمة إشكالية تواجهنا في خطابنا الثقافي المعاصر حين نُنظِّر لمفهوم " المثقف "

---

(1). Lewis Feuer ; " Ideology and The Ideologists " , Basil Black Well , Oxford , 1975, pp 202-205

(٢) حسن حنفي : " في فكرنا المعاصر "، دار التنوير، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٣، ص ص ٢٦ : ٢٧
يرى " حسن حنفي " ان الباحث قد لا يكون مفكر ولا مثقف، لإن البحث مهمة أكاديمية صرفة ولكن ذلك لا يعني أن " المفكر " لا يكون باحث أو عالم.

(٣) إسماعيل صبري عبد الله : " المثقف والسلطة "، مجلة " الطليعة "، " عدد خاص عن دور المثقف في المجتمع "، ٢٠٠٠، ص ٥٦

(٤) أنطونيو غرامشي : " كراسات السجن "، ترجمة : عادل غنيم، دار المستقبل العربي، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٤

(٥) بيير بورديو : " أسئلةعلم الاجتماع "، ترجمة : إبراهيم فتحي، دار العالم الثالث، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٩٥، ص ١١

وحدوده. وقد تحدث " الجابري " عن هذه الصعوبات، وعن الشعور الذي انتابه حينما بدأ يفكر بالكتابة عن المثقف، ويصفه بأنه شعور بالفراغ، فعبارة " المثقفون في الحضارة العربية " لم تجد في ذهنه مرجعية يرتبط بها، بل بقيت مهزوزة، لا سند لها ولا ترتبط بشيء في الثقافة العربية : "عندما طرحت السؤال " من المثقف "؟ شعرت بالفراغ، ذلك أن مرجعيتي الثقافية العربية لم تبادر بسرعة إلى إسعافي بالجواب. إني لم أجد لا في معلوماتي اللغوية ولا في معارفي العلمية مرجعية عربية تشدني إليها، ذلك لأن كلمة " مثقف " لا ترتبط في الثقافة العربية بمرجعية محددة "[١]. من هنا يقرر " الجابري " أن مفهوم " المثقف " مفهوم ضبابي في الخطاب العربي المعاصر. وهكذا بقي الإنسان العربي الذي يوصف بأنه " مثقف "، لا يتعرف إلى نفسه بوضوح. فالمفهوم قد نقل إلى العربية من الثقافة الأوروبية وصار غريبا في فضائنا الثقافي.

وقد اعتمد " الجابري على منهج اصطلح على تسميته "التأصيل الثقافي للمفاهيم الحديثة"، وهي منهجية اعتبرها من الأمور التي تنقص الفكر العربي الحديث، وقد حان الوقت كما يقول "للإنكباب على التأصيل الثقافي لقيم الحداثة المعاصرة التي تفرض نفسها كقيم إنسانية عالمية وذلك بربطها بما قد يكون في تراثنا من أشباه لها. إنها إستراتيجية التجديد من الداخل، تجديد ثقافتنا من داخلها "[٢].

ونفهم من ذلك أن البعض يستخدم مفهوم المثقف وهم ينشدون إلى مرجعيته الأوروبية ويعطونه معنى من هناك في خطابهم العربي.

ولابد أن نتساءل هنا عن تاريخ المثقف في الفضاء العربي والغربي. للمثقف شهادة ميلاد في الحضارة الأوروبية، حيث أنه وليد قضية اجتماعية سياسية شهيرة عُرفت في تاريخ فرنسا الحديث باسم " قضية دريفوس" سنة ١٨٩٤. وقد انبنى المعنى القوي لوضع المثقف وتحدد وضعه منذ ذاك الحين، والدور الذي يقوم به في المجتمع كمشرع ومعترض. واستخدم الاسم نفسه (المثقف) لأول مرة في عبارة " بيان المثقفين " الذي أعقب القضية وصدر في جريدة " لورور" الفرنسية يوم ١٤ يناير ١٨٩٨. أي أن تاريخ المصطلح يرجع إلى أكثر من قرن في اللغات الأوروبية بالمعنى الذي تحمله في خطابنا المعاصر. أما في اللغة العربية فهناك من يعتقد أن المصطلح لا يربو في حياة العرب على سبعين سنة، ولكن كلمة "المثقفين " ظهرت فيما كتبه الشيخ " محمد عبده " في العدد الأول من جريدة " العروة الوثقى " الذي صدر في باريس في ١٢ مارس ١٨٨٤ وكان استخدامه للكلمة قد ارتبط بعملية التوعية السياسية والدعوة إلى التكاتف السياسي في وجه الإستعمار والاستغلال، أي أن استخدام كلمة " المثقفين" لأول مرة كان منذ أكثر

(١) محمد عابد الجابري : " المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥، ص ٩

(٢) محمد عابد الجابري : المرجع السابق ذاته، ص ص ١٤ : ١٦

من قرن[١]. ويؤرخ " روبرت بريم " Robert Brym لظهور جماعة المثقفين مشيرا إلى إن المثقفين كجماعة لم تأخذ في التبلور إلا خلال ثلاثمائة أو أربعمائة عام فقط[٢]. ومهما كانت الاعتبارات أو العوامل التي ارتبطت بطبقة المثقفين، فمن الملاحظ أنهم في العصر الحديث قد أولوا اهتماما بالغا بالمسائل السياسية، فالمثقف المعاصر كما يصفه " إدوارد سعيد " شخص قادر على قول الحق في مواجهة السلطة، كفرد قاس وبليغ – في الان نفسه – وشجاع إلى درجة لا تُصدق وغاضب لا يعرف قوة دنيوية تكون كبيرة ومهيبة جدا بحيث لا يمكن إنتقادها[٣].

ثانيا : دور المثقف في ضوء التحولات العالمية المعاصرة

"حول المثقف الغربي والمثقف العربي"

على ضوء ما يشهده العالم من تحولات شديدة السرعة والتغير، يتم تجدد النظر والنقد للمثقف على نطاق عالمي. وهناك آراء عديدة حول تقييم دور المثقف وفاعليته في حركة تلك التحولات، وما إذا كان له من دور يشهد على حضوره وتأثيره ويؤكد على مصداقيته ورمزيته وكفاءته، أم أن هناك شكا في مثل هذا الدور يبرز ضموره ومحدودية تأثيره[٤].

لاشك أن هناك تطورات حاسمة وسريعة تصيب العالم من حولنا، فقد كان لانهيار الاتحاد السوفييتي وتفكك المعسكر الاشتراكي دور في ترسيخ الفكر الليبرالي، وليصبح العالم أجمع يدين بالرأسمالية الليبرالية. فمنذ نهاية عصر الصراع بين الليبرالية والاشتراكية وتربع الرأسمالية على المسرح العالمي بغير منافس، ظهرت مقولات مستحدثة، ومفاهيم جديدة، وقيم متجددة تسيطر على الفكر السائد في العالم كله[٥]. وإلى جانب تلك التغييرات الطارئة على بنية النظام الدولي، تعود الأهمية القصوى للتغير إلى عاملين أساسيين : الانتقال إلى نمط اجتماعي جديد هو " مجتمع المعلومات الكوني " Global Information Society، والانتقال إلى نموذج حضاري جديد هو"

---

(١) أميمة أبوالخير : " تصورات المثقفين المصريين لمشكلات المجتمع المصري "، رسالة ماجستير، قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٧

أنظر أيضا : السنوسي بلاله : " خطوط على لوح المثقف والسلطة " http://www.libya.nfsl.org

(٢) مصطفى مرتضي : " المثقف والسلطة. دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري من ١٩٧٠ – ١٩٩٥ "، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ص ١١١: ١١٢

نقلا عن : Robert Brym : " Intellectuals and Politics ", pp 15 : 27

(٣) شيلي واليا : " صدام ما بعد الحداثة "، مرجع سابق ذكره، ص ٢١

(٤) زكي الميلاد : " محنة المثقف الديني مع العصر "، دار الهادي، بيروت، طبعة أولي، ٢٠٠٦، ص ص ٢٢ : ٢٣

يُذكر في هذا الصدد أن هذه التساؤلات حول دور المثقف وجدواه مرتبط بالزمن المعاصر أما في المجتمع القديم (ربما في زمن سقراط وأفلاطون وأرسطو)، لم يكن هناك أصلاً دافع لإثارة التساؤلات حول أهمية المثقف والحاجة إليه. أنظر :

- Syed Hussein Alatas : Intellectuals in Developing Societies", Frank Cass, London,1977,P60

(٥) أحمد مجدي حجازي : " العولمة بين التفكيك وإعادة التركيب "،الدار المصرية السعودية، ٢٠٠٥، ص ١١

"نموذج ما بعد الحداثة " Post Modernity [(١)].

في هذه اللحظة الثقافية التاريخية الحاسمة، التي نشهد فيها سقوط النماذج الأساسية القديمة Paradigmes، ويعيش فيها المثقف حالة تشظي مستمرة، لابد أن تثار التساؤلات حول دوره. هل أبقت تلك التحولات من دور للمثقف؟ وهل تجاوزته لفشل ألم به أم لإحباط أصابه، أم أنه قد تخلى عن دوره لشدة ما تعرض له من صدمة الواقع وتحولاته؟[(٢)]

ولعل من أبرز الحوارات التي تعبر عن ذلك الأمر، هذا الحوار الدائر بين " جان زيجلر" و"ريجيس دوبريه" عن المثقف ودوره وجدواه، والذي يحمل في طياته التشكك في فعاليته في مواجهة الدور الحاسم الذي يلعبه السياسي المحترف والتكنوقراطي ويُعتبر عنوان الكتاب الذي يضم حوارات " زيجلر" و " دوبرييه" " كي لا نستسلم " أشبه بصرخة المثقف الملتزم في مواجهة تحولات العالم الكبرى.

في بداية الحوار يخاطب " زيجلر " زميله " دوبرييه " قائلا " أنت وأنا لدينا مهنة غريبة، نحن مثقفان أي أننا في عداد الناس الذين لا يجيدون فعل شيء على الإطلاق، اللهم إلا الإنتاج الرمزي وإنتاج الأفكار والكلمات.. ما المنفعة من وجودنا، وما هو مستقبلنا القريب والعملي كمثقفين "؟ بهذا التساؤل الافتتاحي المهم طرح " زيجلر " قضية المثقف الملتزم الذي – في غيبة الحركات الاجتماعية المجسدة لأفكاره – يصبح وحيداً في العراء، ومجرد صائح في البرية. ونلاحظ في ردود " دوبرييه " على تساؤلات " زيجلر " شكاً عميقا في فعالية الدور التقليدي الذي كان يقوم به المثقف، ولذلك لا نندهش من إجابة " دوبرييه " – الذي انسحب من القيام بدور المثقف لكي يصبح مجرد باحث علمي – عن سؤال " زيجلر" إذ نراه يقول " لا جدوى من وجودنا وينبغي أن نتعايش مع هذه الفكرة. فنحن ببساطة نخدم الحقيقة، ويسعد طالعنا أننا نولد أفكارا تتلاءم والواقع. هذا يكفيني، أما الخوض في مجال الشأن العام، فهذا ما بت أفعله لماما ".

وهكذا يعلن دوبرييه انسحابه من أداء الدور التقليدي للمثقف، والذي يتمثل في إسهامه في النقاش العام في المجتمع برؤية نقدية.[(٣)]

وهذا الانسحاب أو التراجع بالذات هو ما أشار إليه مقال أمريكي هام تعرض فيه المؤلف لآراء عدد من المفكرين حول موقف المثقفين من الأوضاع العالمية، ويدور حول مسئولية المثقفين

---

(١) السيد يسين : " العالمية والعولمة "، نهضة مصر، طبعة ثانية،فبراير ٢٠٠١، ص ٢٦
(٢) زكي الميلاد : " محنة المثقف الديني مع العصر "، مرجع سابق ذكره، ص ٢٣
(٣) أنظر العرض التحليلي الذي قدمه " السيد يسين " لآراء المفكر الفرنسي " ريجيس دوبرييه " المثقف والمناضل الفرنسي الشهير، وعالم الاجتماع السويسري " جان زيجلر " والمحاورات بينهما والتي نشرت في كتاب يحمل عنوان " لكي لا نستسلم ". وقد دارت الحوارات قبلا على موجات الأثير في إطار إذاعة " فرانس كولتور" ثم نشرت في عام ١٩٩٤.
السيد يسين : " العالمية والعولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٣٠ : ١٣٤

في عصر التصدع The Responsibility of Intellectuals in the Age Crack[1] ويلاحظ المؤلف تراجع المثقفين عن توجيه الأوضاع وإثارة الأفكار ووجهات النظر المختلفة حول واقع الحياة في المجتمع والمشاركة العملية في اتخاذ القرار وتنفيذه.[٢]

ونفس هذه المناقشات والمساءلات التي تتناول دور المثقف وجدواه في الزمن المعاصر تّثار في مناطق عدة من دول العالم غربه وشرقه. ففي فرنسا، أفردت مجلة " لير " ملفا خاصا حمل عنوانا ملفتا للنظر هو " هل ما زال مثقفونا يصلحون لشيء "؟ [٣] وفي الولايات المتحدة الأمريكية عبر الكاتب الأمريكي " وليام بفاف " عن نفس الرأي في جريدة " هيرالد تريبيون " : " هناك اعتقاد سائد بعدم وجود مثقفين في الولايات المتحدة وإنجلترا، فهذه الكلمة – أي المثقف – تستعمل في أوساطنا، في حال استعمالها، مع بعض الارتباك والحيرة، وكأنما الإدعاء بأن يكون المرء مثقفا هو من أشكال الانحطاط، أو أنه غير أمريكي أو ربما من باب انعدام الرجولية".[٤] أما في انجلترا، فقد اتهم ديفيد آرونوفيتش David Aronovitch المثقفين بالصمت في بعض الأحيان عن إبداء الرأي. كما اتهم أستاذ الاجتماع البريطاني " فرانك فيرودي " Frank Ferodi[5] المثقفين بذات الاتهام وهو (الصمت)، بل إنه استخدم مصطلح (المجتمع الأخرس) في كتابه " أين اختفى كل المثقفين "؟ Where Have All the Intellectuals Gone وفيه يشكي من صمت المثقفين وابتعادهم عما يسميه الانضباط السياسي أو الاستقامة السياسية Political Correctness ويذهب إلى أن مثقفي بريطانيا ومفكريها الذين يفترض فيهم البحث عن الحقيقة والصدق والمشاركة في الأحداث الجارية قد بدأوا في الاختفاء والإندثار.[٦]

إن الجدل الدائر عن جدوى مثقف اليوم لابد أن يأخذ في اعتباره أمرين :

الأول : ذلك العصر الذي يشهد فيه العالم أكبر شيوع للمعرفة يمر به التاريخ الإنساني فقد أثرت ثورة المعلومات وتقنيات الإعلام وشبكات الاتصالات العالمية المتعاظمة على دور المثقف، حيث أثرت تلك الشبكات (الإنترنت) على المعرفة الإنسانية وأصبح بالإمكان الوصول

---

(١) مقال " مسؤلية المثقفين في عصر التصدع " The Responsibility of Intellectuals in the Age of Crack نشر في مجلة بوسطون ريفيو Boston Review في أكتوبر ١٩٩٢

(٢) أحمد أبو زيد : " المثقفون والسلطة : الهوية الثقافية والمسؤلية السياسية "، الديمقراطية، السنة الخامسة، عدد ١٨، أبريل ٢٠٠٥، ص ص ٥٠ : ٥١

(٣) زكي الميلاد : " محنة المثقف الديني مع العصر "، مرجع سابق، ص ٢٣

راجع أيضا رأي المؤرخ البريطاني " بيري آندرسون " Perry Anderson حول تراجع الأوضاع الثقافية في فرنسا في الوقت الراهن ويرد ذلك التراجع إلى التغيرات التي طرأت على عالم الأفكار في السنوات الأخيرة، حتى أن فرنسا في السنوات الأخيرة لم تنجب سوى أشباه مفكرين على درجة كبيرة من الضعف والضحولة والإنغلاق على الذات. (أنظر : أحمد أبو زيد : "المثقفون والسلطة"، مرجع سابق، ص ٥١).

(٤) زكي الميلاد : " محنة المثقف الديني مع العصر "، مرجع سابق، ص ٢٤

نقلا عن : هيرالد تريبيون، ديسمبر ١٩٩٦

(٥) فرانك فيرودي Frank Ferodi أستاذ علم الإجتماع البريطاني، عميد معهد الأفكار بجامعة Kent

(٦) أحمد أبو زيد : " المثقفون والسلطة : الهوية الثقافية والمسؤلية السياسية "، مرجع سابق، ص ص ٥١ : ٥٢

إلى المعلومات بدون لحاجة للمثقف، فماذا بقى من دور للمثقفين؟

الثاني : تحول المثقف من شخصية تحتفظ بعلائقها مع الناس، وبقدرة التأثير عليهم، إلى شخصية الأكاديمي المنغلق. فالمثقف اليوم كما يصفه " إدوارد سعيد " هو على الأرجح أستاذ أدب منغلق على نفسه، ذو دخل مضمون، لا يستهويه التعاطي مع العالم الأبعد من حدود حجرة التدريس، وأمثال هؤلاء الأفراد يكتبون كلاما مملا، مقصورا على فئة قليلة، متنافيا مع المعايير العصرية، غرضه الأساسي التقدم الأكاديمي لا التغيير الاجتماعي.[1]

نفس هذا الحال يعانيه المثقف العربي، الذي يُواجه هو الأخر بذات الاتهامات والشكوك المتعلقة بدوره في المجتمع. والمراقب لأوضاع المجتمع العربي وما تجنح به من عواصف منذ عقود يلاحظ أن المثقفين لا دور لهم يذكر في المجتمع مقارنة بما مضى عندما أسهم هؤلاء في تكوين هوية الأمة، أو هكذا ينقد المثقف ذاته حين يحكم على المثقفين العرب بأنهم يدورون في حلقة نخبوية مغلقة.

المثقف العربي كما يرجوه البعض، لابد أن يحمل في أعماقه هموم المجتمع والوطن ويعيش في صلب الجماهير يرتقي بإرادتها وبوعيها ويحسسها بواقعها ويحرضها على تجاوزه إلى ما هو أفضل. أما إذا تعالى عليهم ورفض أن يشاركهم فكرهم وأحلامهم وآمالهم محكوم عليه بالفشل لأنه في حقيقته ليس مثقفا حقيقيا. والمثقف الذي يتقوقع على نفسه ويختار موقف الحياد والصمت من قضايا الجماهير ويركن إلى الاستقالة والعزلة متخذا من العمل الثقافي ترفا وأداة للتسلية وتزجية الوقت في ردهات الصالونات والأبراج العاجية غير جدير بصفة المثقف صاحب الرسالة.[2] فالمثقف ضمير مجتمعه، ونبت عصره، شاهد عليه وظاهرة متجلية من ظواهره.. ومن هنا هو المثقف الدور والهدف.[3]

وتنطلق سهام التساؤلات حول المثقفين العرب: لماذا يعمد المثقفون إلى تسطيح دورهم ؟ لماذا صار مجتمع المثقفين منشغل بنفسه ومن أكثر المجتمعات شقاقا ونفاقا ونرجسية؟[4]

وربما يكون من الهام أن نتساءل أيضا إلى جانب هذه التساؤلات لماذا يّحمل البعض، المثقفين مسئولية حالة الانحسار المجتمعي؟ إن هذا يقودنا إلى مسألة العلاقة بين المثقف ومجتمعه. فالمثقف شاهد على مجتمعه الذي أنتجه – حسبما يرى جان بول سارتر – فإذا كان هو نتاج لبيئته

(١) زكي الميلاد : " محنة المثقف الديني مع العصر "، مرجع سابق، ص ص ٢٥ : ٢٦
ينقد " إدوارد سعيد " شخصية المثقف الكاديمي المنغلق كما ذكره " راسل جاكوبي " في كتابه " آخر المثقفين " وذلك في : إدوارد سعيد : " صور المثقف "، ترجمة : غسان غصن، دار النهار، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٩٦، ص ص ٧٧ : ٧٨

(٢) محمد الخموسي الحناشي : " واقع الثقافة العربية والتحديات الإمبريالية الراهنة "، في : وحدة الثقافة العربية، أبحاث ندوة عمان / الأردن (١٠ – ١٢ ديسمبر ١٩٩٣)، منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب، الأردن، طبعة أولى، ١٩٩٥، ص ١٣٥

(٣) شوقي جلال : " الفكر العربي وسوسيولوجيا الفشل "،مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٠١

(٤) عبد الله الجفري : " المثقف العربي والحلم "،الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة،٢٠٠١، ص ص ٥٧ : ٦٢

الاجتماعية التي يعيش فيها ونتاج للأيديولوجيات السائدة في عصره فإن أزمته هنا تصبح تعبيرا عن أزمة المجتمع.(١) إلا أن هناك آراء أخرى مناقضة ترى الأزمة كامنة في الخواء الذي يعاني منه المثقف العربي الموزع ما بين التعالي الفكري وبين الواقع الاجتماعي البعيد عنه أو القافز عليه. لقد شكلت القطيعة مع الواقع السبيل إلى فهم المجال العربي، الذي عانى وما زال من التقاطع والتنافر والتنابذ، نظرا لغياب تقبل الآخر المختلف فكريا وعقيديا.(٢) فالمثقف الذي يدعو نظريا وبحماس إلى التحرر والنضال والتحالف والتنمية والحوار والديموقراطية، نراه عمليا يقمع " الآخر "، فكيف " للأنا "، التي هي، في الغالب، مثقفة، مؤمنة، متحضرة، موضوعية، تقدمية، وطنية، قومية، إنسانية، أن تعترف بكيان الآخر الذي إن لم يفكر بعقلها ويتحرك بقناعاتها فهو جاهل، ملحد، متخلف، فئوي، إقليمي، عنصري، وقد يكون عميلا أيضا (٣)، فالمثقف العربي كثيرا ما يصب نقده على " الآخر " قبل نقد " الذات ".(٤)

إن الصراعات التي تسود بين فئة المثقفين هي معوق رئيسي يعوق المثقف عن أداء دوره في المجتمع. ويرى البعض أن المثقفين عموما يشتغلون فرادى، ودون إستراتيجية. ومن هنا يحدث الإخفاق في بناء نسيج فكري متجانس يشكل أرضية ثقافية مشتركة بين المثقفين، مما يؤدي إلى تبعثر جبهة المثقفين وضياعهم بين شتى الهموم والجبهات.. تشتت أدى إلى إضعاف مكانتهم وموقعهم في المجتمع. لقد خسروا موقعهم الوظيفي والتاريخي المتميز.(٥) ويعكس ذلك الأمر حادة يعيشها المثقف المعاصر. إن الحديث عن الدور هو إذن الحديث عن أزمة.

وندرك عمق الأزمة حين نجد المثقف لا يعفي نفسه من مسئولية انحسار دوره في المجتمع. ففي دراسة حول المثقف المصري وموقفه من مشكلات مجتمعه، نكتشف انخفاض نسبة من يرون أن المثقف المعاصر يمارس دوره في المجتمع وتعكس تصورات المثقف – في الدراسة – حول دوره في المجتمع بأنه يمر بمرحلة انحسار حيث أجمع ٨٦،٧٤ % على ذلك، وذهب ٧٩،٦ % من المثقفين إلى أنهم مسئولون عن انحسار دورهم في المجتمع وأن ثمة تناقضات في خطاب المثقف إلى حد ما.(٦)

---

(١) أحمد مجدي حجازي : " الثقافة العربية في زمن العولمة "،دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٩٥

(٢) عمر كوش : " العقل السياسي العربي.. تعطل المنطق وسيادة الخرافة "، حوار العرب، مؤسسة الفكر العربي، بيروت، السنة الأولى، العدد التاسع، أغسطس ٢٠٠٥، ص ٣٧

(٣) أميمة أبو الخير : " تصورات المثقفين المصريين "، مرجع سابق ذكره، ص ٧٨. نقلا عن : نجاح محمد : " العقل العربي والقمع "، المعرفة، سوريا، عدد ٣٦٦، مارس ١٩٩٤، ص ص ٤٧ : ٤٨

(٤) أحمد مجدي حجازي : " الثقافة العربية في زمن العولمة "، مرجع سابق، ص ٩٩

وفي رأي حجازي أن "نقد الذات " قبل " نقد الاخر" هو أول علامة منهجية على طريق الإدراك في الوعي وربما نكون في عالمنا الكبير، الصغير المعاصر في أمس الحاجة إلى تعلم قواعد النقد وآليات ممارسته.

(٥) عبد الحميد بلكبير : " في الراهن الثقافي مغربيا وبديله الديمقراطي "، مجلة الطريق، السنة ٥٨، بيروت، العدد الأول، يناير– فبراير ١٩٩٩، ص ص ١٣ : ١٤

(٦) أنظر في نتائج : أميمة أبو الخير : " تصورات المثقفين المصريين "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٢٥٨ : ٢٣٥

وقبل أن نصل ونحلل ما يواجه المثقف من تحديات قد تعوقه عن أداء دوره، لنا أن نتساءل أولا : ما هو الدور المنوط بالمثقف أداءه؟

(1) : تأملات نظرية حول دور المثقف في المجتمع

تنبع أهمية المثقف من الدور الذي يؤديه في المجتمع، وقدرته على توصيف الواقع الاجتماعي ونقده ن وتعبئة الرأي العام، وبالتالي التأثير في تفاعل المجتمع مع المتغيرات الاجتماعية والسياسية(١). ومن المعنى العام السوسيولوجي لكلمة " المثقف " يتحدد لنا دور المثقف ووظيفته فهو.. " من له موقف من الحياة، صانع الفكر، ذو الرأي المستقل والعقل الشقي، يشقى بعقله ليوعي الآخرين. إنه المفكر، المبدع، الناقد، قارئ المستقبل، والمعبر عن هموم المجتمع وآماله "(٢). واتفاقا مع هذا الرأي يذهب البعض إلى أن المهمة الأساسية التي يجب أن يضطلع بها المثقفون في أي مجتمع هي إبراز المشكلات الكبرى التي يعاني منها المجتمع وبخاصة تلك المتعلقة بالأمن والسلم الاجتماعي وتوفير العدالة الاجتماعية ومؤازرة حقوق الإنسان، خاصة وأن لهم القدرة الأدبية والمعنوية على الوقوف إلى جانب الحقوق المشروعة والدفاع عنها(٣)، بالإضافة إلى كونهم الأكثر ثقافة وإدراكا لحاجات الوسط الاجتماعي.(٤) كما أن الالتحام بالجماهير والارتباط بهموم تلك الجماهير من شأنها أن تتيح تشخيص مشكلات المجتمع وتمحيصها وتقديم الحلول لها، ولذا نجد " سارتر " في مقدمة البرنامج الذي وضعه لدور المثقف يؤكد على ضرورة العمل ضد الأيديولوجية السائدة في صفوف الطبقات الشعبية، وتوظيف الثروة المعرفية القادمة من التاريخ الطبقي للمجتمع في ترسيخ وإبداع ثقافة جديدة للشعب.(٥) من هنا يقع على عاتق المثقف تحليل حاضر المجتمع وتحديد مشكلاته بوعي تاريخي(٦)، توعية الناس بتلك المشكلات من خلال السمو بوعيه وسلوكه فوق مستوى الاستغراق في المشكلات المباشرة التي تفرضها الحياة

هناك ٣٤،٧ % ذهبوا إلى أن المثقفين لا يقومون بدور إيجابي في خدمة مجتمعهم، وهي نسبة ليست قليلة لا يمكن الاستهانة بها، تعكس عدم الرضا عن الذات لدى المثقف والشعور بالاحباط وعدم الجدوى، وهذا مرتبط دون شك بإحساس المثقف بانحسار دوره (من الجدير بالذكر ان حجم العينة ٩٨ مثقفا مصريامعاصرا مختلفي الاتجاهات الفكرية والأيديولوجية).

(١) لؤي صافي : " المثقف بين دواعي السلطة وضرورات الإصلاح "، الديمقراطية، السنة الخامسة، مرجع سابق ذكره، ص ٦٣

(٢) عبد القادر عرابي : " أزمة المثقف العربي : المحنة الدائمة. دراسة في نشأة المثقف العربي وسوسيولوجيته"، المستقبل العربي، السنة ١٨، عدد ١٩٦،يونيو ١٩٩٥، ص٢٩

نقلا عن : محمد عابد الجابر : " المثقفون في القرون الوسطى الأوروبية "، جريدة الشرق الأوسط، ٢ سبتمبر ١٩٩٥، ص ١٦

(٣) أحمد أبوزيد : " المثقفون والسلطة "، الديمقراطية، السنة الخامسة، مرجع سابق ذكره، ص ٥٠

(٤) صاحب الربيعي : " الصراع بين السياسي والمثقف : قيم أم مصالح "، الديمقراطية، السنة الخامسة، مرجع سابق ذكره، ص ٤٧

(٥) غالي شكري : " المثقفون والسلطة في مصر "، أخبار اليوم، طبعة أولى، ١٩٩٠، ص ٢١

(٦) عبد القادر عرابي : مرجع سابق ذكره، ص ٣٠

اليومية.. متخطيا كل أنماط التشكل والتكيف بالواقع الحياتي المحيط به، لكي يتصل – عبر قدر من التجريد والتعميم – بالمشكلات التي تعكس وجدان عصره أو مجتمعه، أو تراثه القومي، ويرتقي بمشاغل الأفراد وهمومهم وتطلعاتهم من الخصوصيات إلى العموميات فيعبر عنها تعبيرا يجد أصداء وآثارا ممتدة في الحياة الاجتماعية.(١)

ولذا فالمثقف الحقيقي هو الذي يقترب من روح عصره، ومن هموم طبقته وثقافة مجتمعه، ولا يكون حقيقيا إلا بقدر قدرته على التجّذر في واقعه، مشاركا فيه، مبدعا له ومدافعا عن حضارته. وبهذا المعنى يحذر "مجدي حجازي" من الأمية الثقافية (المعاصرة)، فالأمي التقليدي يحمل نوعا من المعرفة يدمر بها ذاته، بينما المثقف الأمي قد يحمل نوعا آخر من المعرفة يدمر بها الآخرين. وهذه المسألة في رأيه، برغم أنها قد لا تمثل قاعدة عامة، إلا أنها تنطوي على مضمون الوظيفة التي يجب أن يؤديها المثقف في المجتمع من خلال ممارساته لمعرفته الثقافية في أحد مجالات الإنتاج، فبضاعة المثقف هي نتاج الفكر، والفكر تعبير عن ثقافة، والثقافة ليست مطابقة تماما للسلوك بمعنى أنها تنطوي على أيديولوجيا ومضمون معرفي يجمع بين الخصوصية والكلية، ومن ثم فإن المثقف هو بالضرورة ذلك الإنسان الواعي والملتزم بقضايا أمته.(٢)

ونستطيع أن نخلص من هذه الآراء بما حدده " علي الدين هلال " للمثقف من أدوار ثلاثة، أولا: دور المثقف كمعبر عن قضايا عصره ومشاكل مجتمعه، فهو بمثابة مرآة تنعكس على كتاباته هموم ومشاكل مجتمعه بصفة عامة والطبقة الاجتماعية التي يعبر عنها وينتمي إليها بصفة خاصة. ثانيا : دور المثقف كمبشر، فهو لا يكتفي بدور الرصد أو التعبير، فغالبا ما يمتلك وجهة نظر ورؤية اجتماعية وتصورا لمستقبل ولتنظيم اجتماعي يدعو إليه ويبشر به. ثالثا : دور المثقف كرجل حركة وعمل منخرط في الأحزاب السياسية أو مشتغلا في جهاز الدولة، ويسعى إلى تحقيق ما يؤمن به أو مايعتقده.(٣)

نتجه الآن نحو رصد مجموعة أخرى من الآراء التي تركز على النزعة النقدية لدى المثقف باعتبارها ذات علاقة وثيقة بطبيعة وظائف المثقف ومهامه وعلائقه. وحسبما يرى " إدوارد سعيد " أن النقد بمفهومه المطلق – أي نقد كل الأوضاع التي تؤرق المثقف – هو أهم سمات المثقف، وهو يمارسه باعتباره الوسيلة الأهم لكشف زيف الواقع – خاصة السياسي – ويرتبط النقد في نظره بالفكرة المتخفية بأن المثقف عبر عملية المعارضة والروح النقدية يمكن أن

---

(١) السيد عبد الحليم الزيات : " في سوسيولوجيا بناء السلطة، الطبقة، القوة، الصفوة "، الإسكندرية، د. ن، ١٩٩٠، ص ص ٢٦٠ : ٢٦١

(٢) أحمد مجدي حجازي : " الثقافة العربية في زمن العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٤٧ : ٤٨

(٣) علي الدين هلال : " بعض جوانب أزمة الجماعة الثقافية في مصر "، في : ندوة المثقفون والتغير الاجتماعي، مركز بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، القاهرة، ٣- ٦ ديسمبر ١٩٧٩، ص ص ٣٧ : ٣٨

يزيل النفاق، ويهيء الأرض للتغيير.(١) وفي هذا العصر بالذات يرى سعيد " أن أصعب عمل تقوم به كمثقف هو أن تكون نقديا " (٢)، لأن جوهر المثقف في نظره " لا هو عنصر تهدئة ولا هو خالق إجماع، وإنما إنسان يراهن بكينونته كلها على حسّ نقدي، على الإحساس بأنه على غير استعداد للقبول بالصيغ السهلة، أو الأفكار المبتذلة الجاهزة، أو التأكيدات المتملقة والدائمة المجاملة (...) بل أن يرى في المهنة الفكرية حفاظا على حالة من اليقظة المتواصلة ".(٣)

ويذهب " غرامشي " إلى أن قضية خلق فئة جديدة من المثقفين هي قضية التطوير النقدي Critical Elaboration للنشاط الفكري الذي يتمتع به كل الناس بدرجة أو بأخرى.(٤) ويمكننا أن نقول – إتفاقا مع هذه الآراء – أن النزعة النقدية من المكونات الأساسية لشخصية المثقف، مهما اختلفت هويته ومرجعيته وانتماؤه. هذه النزعة هي التي تميزه في أنشطته عن غيره من الفاعلين في ميادين الدولة والمجتمع. وهي الصفة التي لا يبرر له التخلي عنها، ومتى تخلى عنها فكأنما تخلى عن شخصيته كمثقف.(٥) ويعتقد الجابري " أن المثقف هو في جوهره ناقد اجتماعي، إنه الشخص الذي همّه أن يحدد ويحلل ويعمل من خلال ذلك ". فهو يشترط في المثقف أن يكون شجاعا ومستعدا للذهاب بالبحث العقلاني إلى أبعد مدى، ويستشهد " بماركس " في قوله : " أن يقوم، أي المثقف، بنقد صارم لكل ما هو موجود، صرامة تحول دون تراجع النقد، لا أمام النتائج التي يقود إليها هو نفسه، ولا أمام الصراع مع السلطة أيا كانت ".(٦) فلا شك أن نقد المثقف للأوضاع المنحرفة القائمة في المجتمع يهيء للتغيير المنشود، وما من ثورة اشتعلت في التاريخ إلا وكان المثقفون شرارتها ووقودها، وما من حركة للمجتمع المدني تناهض الحرب وتدعو للسلام في العالم إلا وقادها المثقفون ويعتقد غرامشي "أنه بدون المثقفين لم تشتعل أي ثورة رئيسية في التاريخ الحديث وفي المقابل لم تقم أي حركة مضادة للثورة بدون المثقفين. فالمثقفون هم آباء الحركات وأمهاتها وبالتأكيد أبناؤها وبناتها وحتى أبناء الشقيقات وبناتهن ".(٧) وقد أشار" زكي نجيب محمود " إلى " المثقف الثائر " حين ألمح إلى قدرة المثقف على إحداث التغيير، من الضروري أن نفرق بين أن نكتب، وأن نكتب لنغير أو نكتب لنخلق أحرارا، ويوضح لنا ذلك من خلال الفرق بين رجلين، رجل يرى الحق فتكفيه الرؤية، ورجل يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة وفق ما رأى، وهذا يميز بين المثقف الذي ينعم بثقافته ثم لا يغير من مجرى

(١) شيلي واليا : " صدام ما بعد الحداثة : إدوارد سعيد وتدوين التاريخ "، مرجع سابق ذكره، ص ٣
(٢) إدوارد سعيد : " صور المثقف "، مرجع سابق ذكره، ص ١١٩
(٣) المرجع السابق ذاته : ص ٣٧
(٤) أنطونيو غرامشي : " كراسات السجن "، مرجع سابق ذكره، ص ٢٥
(٥) زكي الميلاد : " محنة المثقف الديني مع العصر "، مرجع سابق ذكره، ص ٨٣
(٦). محمد عابد الجابري : " المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٢٤، ٢٥
(٧) صاحب الربيعي : " الصراع بين السياسي والمثقف : قيم أم مصالح "، مرجع سابق ذكره، ص ٤٧

الحياة شيئا، والمثقف الذي لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله، ومن ثم يكون المثقف مثقفا وثائرا معا.(١)

ومن هنا قد نجد المتاعب التي تواجه المثقف من الدولة أو من المجتمع، غالبا ما تكون بسبب هذه النزعة النقدية التي يعبر عنها كل مثقف بطريقته الخاصة، وهي نزعة متفاعلة ومتأثرة بالعناصر والمكونات الأخرى التي لها حتميات التأثير النسبي المتفاوت من إنسان لآخر، كالمزاج العقلي، والتركيب النفسي، والتكوين العلمي والثقافي، والبيئة الاجتماعية وشبكات علاقاتها، ونوعية القيم والأنماط والقوانين والسلوكيات التي يتعايش معها لزمن طويل.

وقد حذر " إدوارد سعيد " من الضغوط التي يتعرض لها المثقف عادة والتي تحاول أن تسلب منه نزعة النقد، أو تحد منها أو تشلها، لكي تحوله إلى إنسان صامت وساكن ومهادن. وحتى يمارس المثقف وظيفته النقدية ويدافع عن حقه النقدي ينبغي عليه أن ينتبه إلى اتجاه ولائه، فولاء المثقف لأي مجموعة بشرية، ثقافية أم سياسية أم اقتصادية، لا يجوز أن يجره إلى درجة تخدير الحس النقدي. وهكذا يعتبر " سعيد " أن مسألة ولاء المثقف بمثابة مشكلة محدقة به دائما، وتتحداه بدون رحمة ولهذا يؤكد على فردية المثقف غير المنتمي متسائلا : " عما إذا كان من الممكن أن يكون ثمة من يمكن اعتباره مثقفا حرا، يعمل مستقلا بذاته، لا منّة، وبالتالي لا حجر عليه من ارتباطه مع جامعات تدفع مرتبات، وأحزاب سياسية تصر على الولاء لمبادئ ما، ومصانع فكرية تعمد، ربما بأسلوب أكثر براعة ورغم توفيرها الحرية لإجراء البحوث، إلى شل القدرة على استخدام ملكة التعبير وكبت الصوت النقدي".(٢) وهذا هو ذاته ما ذهب إليه " لورين باريتز " فالمثقف الحقيقي في نظره يجب أن يحترم نتائج تفكيره حتى إذا كانت ذات آثار مؤلمة بالنسبة له، وقد يضطر لأن يفكر بأسلوب انتقادي في مواجهة بعض القوى المنحرفة، وألا يتقبل أي آراء تطرح أمامه لمجرد أنها تأتي من جانب السلطات القائمة أو الشخصيات البارزة في المجتمع، أو لمجرد تعلقها بالمصالح الثابتة أو المؤسسات القائمة أو بمشاعره أو بولاءاته.(٣)

وننتهي إلى ما حدده " ريمون آرون " في ما يتعلق بدور المثقف، حيث حدد ثلاثة أشكال من النقد يمارسها المثقف : نقد منهجي ينحصر في الملائمة بين المناهج الفكرية وبين التغير الاجتماعي، نقد أخلاقي يكمن في بيان التناقض بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، ونقد إيديولوجي وتاريخي يقوم على نقد الواقع والتطلع إلى المستقبل.(٤)

وفي اعتقادي.. أن النظر في هذه الآراء لا يعكس تناقض أو تضارب، بل إن بعضها يتمم

---

(١) زكي نجيب محمود : " في حياتنا العقلية "، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩، طبعة ثالثة، ص ص ١٤٣ : ١٤٤

(٢) أنظر في تحليل " زكي الميلاد" لرأي " إدوارد سعيد " :

زكي الميلاد : " محنة المثقف الديني مع العصر "، مرجع سابق، ص ص ٨٤ : ٨٥. وتحليله لآراء " إدوارد سعيد " في كتابه : " صور المثقف "، مرجع سابق ذكره، ص ٢٥، ٣٧،، ٧٥،

(٣) محمد أحمد إسماعيل : " دور المثقفين في التنمية السياسية "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٤٨: ١٤٩

(٤) السيد يسين : " المثقف العربي ناقدا ومبررا ومتفرجا "، ندوة مركز بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، مرجع سابق ذكره، ص ٨١

الرأي الآخر ويكمله، فممارسة النقد وتحليل قضايا المجتمع وأزماته وتمحيص مشكلاته يرتبط بالاتجاه نحو التغيير والثورة على الأوضاع المنحرفة القائمة. ونخلص أيضا إلى أن دور المثقف في المجتمع يحدد خصائصه ومواصفاته اللازمة للقيام بهذا الدور، وعلى ذلك نستطيع أن نقول أن تعريف المثقف الحقيقي يعتمد على أدائه لوظيفته والتي تعتمد بدورها على صفاته وخصائصه. فالمثقف في أي مجتمع يميزه صفتين أساسيتين : *الوعي الاجتماعي* Social Consciousness الذي يمكنه من رؤية المجتمع وقضاياه من زاوية شاملة، ومن تحليل هذه القضايا على مستوى نظري متماسك. و *الدور الاجتماعي* Social Role الذي يمكنه أن يلعبه من خلال وعيه الاجتماعي، بالإضافة إلى القدرات الخاصة التي يضفيها عليه اختصاصه المهني أو كفايته الفكرية.[١] واعتمادا على ذلك لا يجب الخلط بين المتعلم والمثقف، وقد أشار "حسن حنفي" إلى " الجاهل الذي يحمل الدكتوراه "، بمعنى الفرد الذي يستطيع أن يحصل على أكبر قدر من التخصص الفني ولا يواكب ذلك وعي بالواقع، وعي بالثقافة، فقد يكون " أينشتين " في الطبيعة ولا شأن له بعالم الحياة ولا يدخل في قضايا التغيير الاجتماعي، ولا حتى يستلطف أويتذوق الفن ولا يعرف ما هو فن الحياة[٢]

ونخلص إلى أن هوية المثقف رهن بالتزامه قولا وعملا بالفعل الذي يطرحه كفاعلية تتحول إلى قوة ملموسة. وعليه أن يقوم بعملية اتصال بين فعله وانتمائه وخطابه الثقافي، ويتخلى عن برجه العالي ومشاريعه التي تعتمد على الخطاب الثقافي المجرد، لأن وجود المثقف ودوره يتحدد من خلال اتجاه خطابه الثقافي وفعله الإبداعي من حيث كشفه عن الحقائق وتعريتها ورفض كل ما هو ضد المجتمع.

الأمر الذي ينبغي أن نتساءل بشأنه هو : هل يمكن لنا أن نناقش وضع المثقف ودوره في المجتمع دون أن نذكر ارتباط ذلك بعلاقته مع السلطة؟ الواقع يدلنا على أن المثقف يعيش حالة غربة واستلاب بسبب تعطيل فعاليته وتحجيم دوره في الحياة السياسية وإبعاده عن مراكز المسئولية الثقافية والفعل الثقافي، وبالتالي أصبح وضع المثقف كوضع السجين الذي ليس أمامه سوى مجال واسع من التأملات، الأمر الذي جعل التنظير والذهنية من السمات المسيطرة على مواقف المثقف تجاه قضايا المجتمع المختلفة.[٣]

---

(١) هشام شرابي : " مقدمات لدراسة المجتمع العربي "، الأهلية للنشر، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٧٧، ص ١٠٠

(٢) حسن حنفي : " صعوبة أن تكون مثقفا عربيا، المستقبل العربي (ندوة)،السنة الرابعة، عدد ٢٧، مايو ١٩٨١، ص ١٢٣

حول موضوع " المتعلم والمثقف " أنظر أيضا : أحمد مجدي حجازي : " الثقافة العربية في زمن العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ٨٠

عبد الله الجفري : " المثقف العربي والحلم "، ص ص ١١١: ١١٢

وتجمع هذه الآراء على أن المثقف ليس بالضروري هو خريج التعليم العالي، فالعلم ما هو إلا إكتساب موضعي ولا يشكل ثقافة في حد ذاته إلا إذا توفر لدى المتعلم الوعي الاجتماعي، ذلك العامل الذاتي، ومن دونه يصبح الفرد أميا حتى لو كان طبيبا أو أستاذا أو غير ذلك.

(٣) مصطفى مرتضى : مرجع سابق ذكره، ص ٥٠٤: ٥٠٥

(٢) : دور المثقف المعاصر بين إشكاليتي الزمان والمكان

لا يستطيع المرء أن يفرض تصورا " مطلقا " لدور المثقف ولوظيفته، أي أن الخطاب حول دور المثقف في عالمه هو نسبي ومتغير. ذلك أن أدوار المثقفين تتغير وفقا لمحددات اجتماعية، وقومية، وعالمية. كما أن تصورات المثقفين لأدوارهم ووظائفهم في مجتمعهم وعالمهم، هي حصيلة شبكة من الانتماءات والإدراكات، التي هي بدورها حصيلة مركبة لأصول المثقف الاجتماعية والفكرية. ومن ثم.. فإن من المنطق أن نتحدث عن " خطابات متعددة " حول دور المثقف في المجتمعات الجنوبية في عالمنا، تختلف عن " خطابات أخرى " في الشمال تتحدث عن أدوار ووظائف منطلقة من إطار ثقافي وحضاري غربي.(١)

إذا نظرنا إلى وضع المثقف في العالم الثالث بصفة عامة ومصر بصفة خاصة، فهو وضع غير مريح فيما يتعلق بوظيفته ودوره ووضعه الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي في المجتمع. فهو حينما يؤدي دوره فكأنه يسبح ضد التيار في وضع يتسم بانعدام حرية التفكير والتعبير وغياب الحوار وضمور الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.(٢)

ليس فقط الإشكالية المكانية هي المؤثرة على أداء المثقف لدوره في المجتمع أو تصوره عن هذا الدور، بل أيضا الإشكالية الزمانية. والمقارنة بين مثقف اليوم ومثقف الأمس تعكس تغييرات وتطورات جذرية هائلة حدثت على المستوى العالمي سياسيا وثقافيا، كما أنها تقودنا – في ذات الوقت – إلى مثقف الشرق ومثقف الغرب (أو كما يطلق عليه البعض مثقف الشمال ومثقف الجنوب). فالبعض يرى أن مثقف الأمس كان يلعب دورا أكبر في المجتمع، وكان يُعترف له بنوع من القيادة الفكرية.(٣) أما مثقف اليوم فما زال – في نظر البعض – متطفلا على مثقف الأمس، يعيش عين الإشكاليات من دون أن يعيد النظر في مناهجه وفكره.(٤)

ونستطيع أن نحدد عوامل عديدة يتم تصنيعها – وفقا لبعض الرؤى – إلى عوامل موضوعية، وأخرى ذاتية. والواقع أن كلاهما متداخل ومتشابك إلى أقصى مدى، والتمييز بينهما فقط لغرض العرض و التحليل. أما عن العوامل الموضوعية فهي تشمل الظروف المتعلقة بالمستوى العالمي وطبيعة المرحلة، وتلك المتعلقة ببنية المجتمع الذي ينتمي إليه المثقف. على

ويرى " عبدالله العروي " في هذا الشأن أن المثقف العربي مصاب بالعصاب الثقافي، لأنه يتألم، يعاني، يرفض الواقع ولا يصنعه، يهرب إما غلى الماضي أو إلى محاكاة ثقافة الآخر، فيعتنق بسبب تكوينه المجرد أي مذهب يظهر في السوق. أنظر : عبدالله العروي : " ثقافتنا في ضوء التاريخ "، المركز الثقافي العربي، بيروت، طبعة رابعة، ١٩٩٧، ص١٧٦

(١) لطفي الخولي : " حول الدور المتغير للكاتب في العالم الجديد "، مج الطليعة (عدد خاص)، سابق ذكره، ص ٢٣

(٢) مصطفى مرتضى : " المثقف والسلطة "، مرجع سابق ذكره، ص ٥٠١

(٣) هشام جعيط : " صعوبة أن تكون مثقفا عربيا "، المستقبل العربي (ندوة)، سابق ذكره، ص ١٣٣

الحديؤ بالذكر أن مثقفي هذه الندوة لم ينفوا عن " مثقف اليوم " دوره وإبداعه. للمزيد أنظر في آراء : محمد عمارة، معن زيادة، ص ص ١٣٢ : ١٣٣

(٤) عبد القادر عرابي : " أزمة المثقف العربي "، مرجع سابق ذكره، ص ٣١

المستوى العالمي نحن نشهد مرحلة تاريخية فارقة في التاريخ الإنساني، يرى البعض أنها بدايات لقطيعة معرفية ونظامية غير مألوفة في التطور الإنساني. الأحداث تهز العالم وثمة دورة حضارية جديدة تعيد بناء المرجعيات الثقافية فتظهر نماذج ونظريات حديثة.[1]

في ضوء هذا المشهد لمتغيرات العصر والعالم، يتساءل " لطفي الخولي"هل يمكن أن نحدد دورا للمثقف، الكاتب المبدع، في عالمه المتحول؟ إن الإجابة عن هذا السؤال أكثر صعوبة من ذي قبل، فافتراض دور للمثقف الكاتب يقوم على فكرة أن هناك نظاما للأفكار، يطرح رؤية للإنسان وللعالم وأدوارا لقوى سياسية – اجتماعية معينة. ومن ثم.. يتحدد دور المثقف ومهامه في إطار انتمائه إلى هذا النظام أو ذلك من نظم الأفكار.أما الآن وفي ظل هذا التصدع للأيديولوجيات ونظم الأفكار، وشيوع التعدديات والنسبيات الفكرية وتعقد الواقع الموضوعي، هل نستطيع أن نحدد له دورا في عالمه المتغير؟

وبعد أن يعرض لنا بعض الرؤى التشاؤمية التي تلغي وجود المثقف أو الكاتب في العصر ما بعد الحديث وتطرح تصورا تشاؤميا حول ما قد تنسخه الحضارة المتغيرة القادمة لما يسمى بالكاتب " الروبوت / الآلي "، يطرح تمييزا لدوري المثقف في الشمال والجنوب حين يتساءل : أي كاتب وأية أدوار؟ فإذا غامرنا بالقول بأن هناك وظيفة للكاتب المبدع فيمكن أن نصنف هذه الأدوار إلى نوعين يرتبطان بانتماء الكاتب القومي والعالمي ونحددهما على النحو التالي :

(١) – هناك أدواراً متميزة للمثقف الكاتب في جنوبي العالم، ترتبط أساسا بانتمائه الاجتماعي، وقيمه ومصالحه. ويرى " شيلز " أن المثقف الحديث قد لعب دورا بارزا في تزويد الحركات الثورية بمذهبها وقد انصرم هذا العصر، وأصبح أمامه مهام بالغة الأهمية باعتباره ضمير مجتمعه، ومنتج القيم الرمزية، وأداته التنويرية في مواجهة المصير الجماعي. وفي ظل التدهور، والتهميش المتزايد للإنسان والمجتمع إزاء الشمال، والتخلف العلمي والتكنولوجي، وتدني دور الثقافة والكتاب. في ظل هذه الظروف الصعبة يظل دور الكاتب هاما في لعب أدوار التنوير إزاء سلطة المحرمات على العقل وفي تحرير العقل الجماعي في بلاده من الأوهام والأساطير التي تستغلها الصفوات المسيطرة في المزيد من الاستغلال والقهر. وهذا الدور أصبح بالغ الأهمية مع تزايد الفجوة العلمية والمعرفية مع الشمال، ومن ثم.. فإن دور الكاتب في التعامل النقدي مع تيارات الفكر أصبح ذا أولوية مطلقة في الوصل ما بين شعبه وثقافته وبين ما يدور في الشمال.

إن الدور التقليدي للمثقف، وفقا لغرامشي، في تقديم التصور المتكامل والمتجانس للعالم قد أصابه الضمور ولكن وظيفته التنويرية والعقلانية وما بعد الحديثة، أصبحت تحتل مكانة عليا في هيكل أدواره الجديدة والمتغيرة.

(١) السيد يسين : " العالمية والعولمة " ، مرجع سابق ذكره ، ص ص ٢٩ : ٣٠

(٢) - إن مهمة الكاتب الشمالي قد تبدو مختلفة، ذات سمات خاصة، دور الكاتب في الشمال هو أن يكون تعبيرا موضوعيا عن ذاته وواقعه، ومدرسته الفكرية، أو نظرته الخاصة، حيث لا توجد سلطات قاهرة أو محرمات أو قيود على الفكر.

إن مسألة تحديد أدوار للكاتب مسألة تبدو غريبة أو غير مألوفة الآن إذا ما قورنت بأيام سيطرة السارترية ومدرسة فرانكفورت، وألتوسير، وميشيل فوكو... إلخ. أما الجنوب فقد أصبح مجالا للإبداع الإنساني، وهو ما يظهر في الإبداع الأدبي والعلمي في أمريكا اللاتينية وفي بعض المناطق من أفريقيا، وآسيا، وهذا الإبداع هو مكون هام من مكونات الإبداع الإنساني ولا تكتمل بدونه الإنسانية ما بعد الحديثة. وعلى هذا فبقدر احتياج الجنوب للإنتاج الثقافي في الشمال، بقدر مشاركة الجنوب في إغناء ثقافة الشمال. إن أصوات بعض المبدعين الجنوبيين، أصبحت جزءا من مخيلة تكوين المثقف والقارئ الغربي بلا نزاع.

ويخلص " الخولي " إلى أن الإنسانية لا يمكن أن نتقدم بشمالها فقط دون جنوبها، لابد من تفاعل خلاّق.[١]

ويرى " مجدي حجازي " أننا إذا أردنا تحليل ماهية المثقف العربي لابد أن ننظر إليه في ضوء واقع المجتمع الذي ينتمي إليه من جوانبه المادية والمعنوية، ودوره الذي ينبغي له أن يقوم به هو تكوين ثقافة ذات مضمون قومي وطني مرتبط بالحياة المعيشية للجماهير يعكس هذه الحياة بصدق وبوعي يبرز عناصر الثقافة الإنسانية القائمة على التكافؤ وفهم التراث الإيجابي في ضوء العصرية.[٢] فالمثقف المعاصر لا يمكن أن يكون بعيدا عن الحداثة، لابد أن يكون في صميمها. والطبيعة العالمية للمثقف العربي المعاصر لا تتعارض مع مهامه الوطنية، على العكس، تجعل مهامه أكبر وأوسع.[٣]

أما فيما يتعلق بالمستوى المحلي فإن وظيفة المثقف ودوره مشروط أيضا ببنية المجتمع الذي ينتمي إليه والمرحلة التي يعاصرها وموقعه الطبقي وأوضاعه المعيشية. لقد طرأت متغيرات حديثة على المجتمع العربي عموما والمجتمع المصري ضمنا، وتحديدا يعتقد البعض أنه في السبعينيات، وبعد رحيل " جمال عبد الناصر". تمثلت المتغيرات الطارئة في طغيان ثقافة " السياسي " وغياب ثقافة المجتمع المدني، وتراجع دور مصر كدولة وحدوية قاعدية وتعسكر الفكر والثقافة. وشهدت السبعينيات – من وجهة نظر البعض – احتضار المثقف الملتزم عروبة وإسلاما، وحل محله مثقف الملل والنحل.وانعكست هذه المتغيرات على دور المثقف القومي، أو المثقف العضوي الملتزم. ويختلف جيل المثقفين المعاصرين عما سبق، فإنه جيل "يجسم نموذج

---

(١) لطفي الخولي : " حول الدور المتغير للكاتب في العالم الجديد "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٢٩ : ٣٠
(٢) أحمد مجدي حجازي : " الثقافة الربية في زمن العولمة "، سابق، ص ١٥، ٨٠، ٨١، ٩٧
(٣) معن زيادة : (رأي) في : " صعوبة أن تكون مثقفا عربيا "، سابق ذكره، ص ص ١٢٣، ١٢٦

المثقفين الذين يستهلكون الثقافة ويروجونها لكن دون الارتباط بقضية بعينها".[1] ويعلل لنا البعض ذلك بأن عطاء المثقف قبل السبعينيات كان أخصب وأقوى وأبعد أثر شعبيا، حيث الفترة الاستعمارية، لأن الكلمة كانت مؤثرة ولا تزال عفوية، صادقة، لها أجنحة، تسافر بها شرقا وغربا وتجد الأصداء. ولكن هذا التوهج ما لبث أن انكمش ثم مات مع ظهور الانقلابات العسكرية، وأصبح كل انقلاب عسكري – يقوم به جماعة محرومة في الغالب من أي بعد في النظر السياسي والثقافي – نكبة جديدة للعطاء الفكري وإبعادا عن مواقع التوجيه.[2]

ويتفق " سعد الدين إبراهيم " مع الرأي الذي يذهب إلى أن دور المثقف يزدهر أثناء المحن العصيبة، وخاصة مواجهة الاستعمار. وبعد زوال الأزمة أو المحنة سرعان ما يسود التفكك ويحل النزاعات والخلافات والتعصبات بين المثقفين معبرا عن ذلك بقوله " إن شهر العسل للمثقفين مع أنفسهم ومع مجتمعهم ومع الحكام الجدد ينتهي بخروج المستعمر من على أرض الوطن والحصول على الاستقلال ".[3]

وقد صنف " عرابي " المثقف المعاصر إلى أربعة أنماط من المثقفين :

(١) مثقف السلطة : علاقته بالسلطة علاقة ولاء، وولائه ليس للمجتمع، بل للسلطة. ولا يلتزم بقضيته، وهو جزء من أيديولوجيا النظام، وهو ليس مثقفا بالمعنى الصحيح للكلمة.

(٢) المثقف النقدي : هو المثقف المستقل، المرجعي، صاحب الفكر المسئول، حامل رسالة النهضة، وهموم الأمة والمجتمع. وهو حاضر لكنه منزوع السلاح. المحظورات التي تعتور طريقه لا حصر لها، تخص السياسي والثقافي والنقد الاجتماعي بشكل عام. وقلما تعير الأنظمة العربية اهتماما للمثقف النقدي.

(٣) المثقف الخبير : المثقف الخبير أو الفني الذي يختزل دوره عادة في بعد سلبي واحد، وهو تقديم المشورة أو الخبرة في ما يُطلب منه، وفي حدود ما يُطلب منه دون التجرؤ على المبادرة في الغالب حفاظا على علاقته بالسلطة التي كثيرا ما تكون علاقة وظيفية أو شبه وظيفية. ليس أمام الخبير أو المفكر أو العالم الذي يأبى الدخول في هذا النمط من العلاقة مع صانع القرار، إلا خيار من اثنين، إما الانكفاء على الذات والوقوف موقف المتفرج، متخليا عن مباشرة عمله البحثي الجاد، وإما التحول إلى دور المفكر أو المثقف الفرد المقارع للسلطة، منفردا لعدم وجود مؤسسات أهلية يمكنه أن يحتمي بها.

(٤) المثقف القومي : إن المثقف القومي خارج دائرة الفعل، وإن كان بعض المثقفين ما يزالون في

---

(١) عبد القادر عرابي : " أزمة المثقف العربي "، مرجع سابق ذكره ن ص ٣٧

(٢) شاكر مصطفى : " العطاء الفكري – الثقافي للمثقف العربي : فقر العطاء وخيانة الكهان "، في : " المثقف العربي همومه وعطاءه "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، ديسمبر ١٩٩٥، ص ١٩٠

(٣) سعد الدين إبراهيم : " تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب "، في: " الانتلجنسيا العربية.. المثقفون والسلطة "، (ندوة)، سعد الدين إبراهيم (محرر)،، منتدى الفكر العربي، عمان، ١٩٨٨، ص ٥٥

السلطة فإنهم يصنعون الكلام، لا الفعل. المفارقات السلوكية والهوة بين السلوك والفكر، صارت مميزة للخطاب الرسمي والثقافي وحتى للمثقف العربي. (١)

وفيما يرفض " مجدي حجازي " فكرة التصنيف وفقا لمحكات تقليدية، حيث يرى أن المحك الرئيسي هو الالتزام، فإنه يحلل لنا أزمة المثقف العربي ودوره في تساؤله الهام : أزمة مثقف أم أزمة مجتمع؟

إنها أزمة ترمز إلى أزمة البناء الاجتماعي – الاقتصادي، إذ أن الفكر يتشكل في إطار تاريخي جدلي مع الواقع الفعلي. ومن ثم.. يجب أن نحلل طبيعة التفاعل الجدلي بين الفكر والواقع في ضوء رؤية التاريخ المتميز الذي يشكل المجتمعات العربية. وبنية المجتمع الذي ينتمي إليه المثقف العربي المعاصر تتسم بالتنوع والتشوه وعدم الاتساق، وأزمة المثقف هي تعبير عن أزمة مجتمعه. كما يشير"حجازي" إلى علاقة المثقف بالسلطة أيضا، بل إن تبعية الثقافة للسلطة الخارجية العالمية أثرت على المثقف ودوره ومنتوجه الثقافي بحيث أصبح يعاني أزمة بناء نفسي، وأصبح الاغتراب والانفصال عن الواقع هو السمة المميزة له.

ظهر إذن التشوه والتناقض والازدواجية والتعايش الفارق في البناء التحتي، والبناء المعرفي الثقافي، تناقض بين البنائين الثقافي والسياسي. إذن.. ما هو دور المثقف؟ إن عليه – كما يرى حجازي – أن يدعو إلى المساهمة في إبداع نظرية قومية في الثقافة تعد الإنسان العربي لمواجهة قضايا التغريب، ولمواجهة تزييف ثقافة "الوالي" ومؤسساته المتسلطة، أي لمواجهة تزييف الوعي الاجتماعي لدى الجماهير(٢).

أما البعد السياسي والذي يتمثل في علاقة المثقف بالسلطة، فعليه ترتكز آراء عديدة لتحليل دور المثقف العربي المعاصر في مجتمعه. إن علاقة المثقف بالسلطة لم تعد نتاجا لتفاعلات داخلية بحتة، كما أن الدين والثقافة العربية لم تعد المرجعية الوحيدة للمثقف، إذ برزت المرجعية الغربية سواء في تعريف من هو المثقف أو في نظرته لذاته، أو نظرته للسلطة ولدوره المجتمعي. هذا بالإضافة إلى أن السلطة ذاتها لم تعد سلطة عربية إسلامية، بل برزت السلطة الاستعمارية وإلى جانبها نخب سياسية عربية متواطئة معها. وهكذا يتضح أن علاقة المثقف بالسلطة تحولت من كونها نتاجا لتفاعلات داخلية بالدرجة الأولى لتصبح متأثرة بدرجة أكبر بالخارج في ظل عولمة السياسة والثقافة والاقتصاد، وتراجع مفاهيم السيادة الوطنية، وحالة الاختراق التي تعيشها النظم السياسية والمجتمعات العربية على حد سواء.(٣)

---

(١) عبد القادر عرابي : " أزمة المثقف العربي "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٣٧ : ٤٠

(٢) أحمد مجدي حجازي : " الثقافة العربية في زمن العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص،ص٨١، ٨٢، ٩٦، ٩٧

(٣) مريم سلطان لوتاه : " المثقف العربي والسلطة : تحديات الماضي والحاضر، الديمقراطية، السنة الخامسة، مرجع سابق ذكره، ص٥٨ : ٦٠

إن السلطة والمرجعية ركنان أساسيان في تكوين المجتمع السياسي، وعلى الرغم من تداخل المثقف والسياسي في بعض الأحيان، فإنهما غالبا ما يتميزان في المجتمعات السياسية. والمثقف العربي اليوم منقسم بين السلطة والمعارضة. فمثقف السلطة يسعى إلى إضفاء الشرعية على الأنظمة العربية الحاكمة، وتبرير سياساتها في حين يعمل مثقف المعارضة على سحب بساط الشرعية عن تلك الأنظمة ويتسم الانقسام المذكور بالمواقف الحدية لكلا الفريقين، وغياب الحوار البناء، وانعدام التكامل في الأدوار. ولازال المثقف في غالب مواقفه أسيرا للنزعات النخبوية التي تطبع الحياة الفكرية المعاصرة، يدور في فلك الدولة سواء أكان في دائرة السلطة ام في دائرة المعارضة. فهو غما صاحب سلطة يستخدمها لتحقيق مآرب وطموحات خاصة، أو طالب سلطة يسعى إليها ويبذل الجهد والوقت لامتلاكها، فالمثقف في كلا الموقفين "رجل سلطة"، وهذا هو السبب الرئيسي في عجز المثقف عن تحقيق المهمة المنوطة به والمرجوة منه.(١)

من خلال الجدل الذي ظل قائما بين المثقف والسلطة في مختلف البلاد، وعلى مدى التاريخ، تبين أن " الحرية " المتنازع عليها هي أحد المبادئ النسبية، ومعالمها محل اختلاف شديد. ومن المعروف أن الخوف من حرية الفكر والتعبير، أمر تتفق بشأنه السلطة أيا كان طابعها؛ مدنية أو عسكرية أو دينية، سواء بطريق الوراثة أم بالانتخاب أم بالاغتصاب، يود أن يحتفظ بها، ومن وسائله في هذا السيطرة على الأفكار حتى لا تكون مطلقة السراح بشكل يهدد شرعية وجوده.(٢) وأنظمة العالم الثالث عموما ومصر خصوصا، اعتمدت بشكل أساسي على عمل المثقف قبل تسلمها السلطة في صياغة برامجها وأيديولوجيتها، وما لبثت أن تخلت عن دوره بعد وصولها إلى السلطة وأصبحت تعتمد على المثقف الإداري والتقني وليس على المثقف المفكر والمبدع. أي أن ما تحتاجه السلطة من المثقف هو الخبرة العملية وليس الفكر أو النقد، لأنها في مجال الأيديولوجيا قد حولت الفكر إلى نشاط دعائي وإعلامي، فاعتمدت على عدد من المثقفين التنفيذيين الذين ينفذون سياساتها وأفكارها في مجال الأيديولوجيا الإعلامية. وبذلك تمكنت السلطة من اختراق ثقافة المثقف الذي خضع لها فقضت على فعالية إنتاجه الفكري والمعرفي. أما المثقف الذي فشلت اليلطة في الهيمنة عليه، فقد عملت على فصل معرفته عن السياسة لكي ينتج ثقافة مجردة غير محددة بزمان معين أو مكان معين، ثقافة لا تتعامل مع الملموس أو البعد التاريخي.(٣)

إذا ناقشنا العوامل الذاتية فسنجد أنها متعلقة بالمثقف ذاته مثل تحصيله العلمي ووعيه الذي يحدد طبيعة الدور الذي يضطلع به، بالإضافة إلى السمات السيكولوجية والصفات الشخصية التي تؤثر على دوره وإنتاجه الثقافي. يعاني المثقف العربي عموما والعربي خصوصا من إحباطات

---

(١) لؤي صافي : " المثقف بين دواعي السلطة وضرورات الإصلاح "، ص ص ٦٣ : ٦٥

(٢) عاصم الدسوقي : " الحرية المتنازع عليها بين المثقف والسلطة : حالة مصر "، الديمقراطية،السنة الخامسة، مرجع سابق ذكره، ص٦٩، ٧٤

(٣) مصطفى مرتضى : ص ص ٥٠١ : ٥٠٢

داخلية نفسية. فغذا كان المثقف عموما إنسان قلق فإن المثقف العربي عموما والمصري خصوصا حالة خاصة مثيرة للجدل وكأنه متلازمة أعراض واتجاهات مرتبطة بالمعرفة، بالمعتقد، بالاكتئاب، الإبداع. وجدانه يتوق لأن يأخذ الكون في قلبه. ويرى البعض أن المثقف المبدع الحساس يصاب بالاكتئاب،الاكتئاب كعرض قاس، لواقع قاس، فعل إنساني راقي يدل على حساسية صاحبه ورقته، ضيقه وانزعاجه بالتلوث النفسي الأخلاقي. واكتئاب المثقف هو بمثابة صمام أمان يحميه من الانحدار والتردي، ومن العقم وفقدان القدرة على الإبداع، متيحا الفرصة لترميم " الأنا" وتقويتها، من أجل مواجهة ذلك الواقع البشع.(١)

هذه المحنة الذاتية الداخلية للمثقف تدفعنا بفضول نحو ذات المثقف وسماتها. رصد البعض المثقف المصري خصوصا، فوصف " مالكوم كير " عقلية المثقفين المصريين " بعقلية لطم الخدود " ويقصد بذلك ميلهم للوم أنفسهم على صفحات الصحف، بدلا من لوم الدولة ز بالإضافة إلى وصفه أيضا لعقلهم بأنه " عقلية البحث عن الوضع المثالي " (٢) ويتصف المثقفين بالنزعة النرجسية التي تؤدي إلى تمركزهم حول ذواتهم،و أحيانا كون لهذه النزعة أثر سلبي على دور المثقف، فالتمحور حول الذات والابتعاد عن هموم الآخرين وقضايا المجتمع والغرق في التأملات الميتافيزيقية والأوهام الرومانسية، تؤدي به للتخلي عن موقعه الثقافي وتهميش نفسه.(٣) والذات المتضخمة النرجسية – كما يرى "شكري عياد" لها آثارها السلبية، ففي خطاب المثقف حول نفسه (دوره، وظيفته، مهامه) وجه نرجسي يتمثل في تضخيم دوره، فيكون هو منقذ الأمة وحاملها نحو ضفة الأمان، وهو رمز للخلاص الجماعي ومطهر العقول. وتعكس هذه المبالغة احتقاره للناس أو العامة (٤).

ولا شك أن ذلك يؤثر سلبا على علاقته بمجتمع المثقفين ذاته، وبالجماهير وبقضايا المجتمع أيضا. إن المثقف الصادق معذب ، تدفعه طاقته النفسية إلى محاربة كل شيء حتى طواحين الهواء. وهكذا يمون وصف نفسيته أو رصدها عملية شاقة جدا، كثيرا ما لا يمكن النفاذ إليها بدون الغوص عميقا في كذبه، حمقه، إنكاره ورعونته (٥).

---

(١) خليل فاضل : " سيكولوجية المثقفين "، الديمقراطية، السنة الخامسة،مرجع سابق، ص ص ٧٦، ٧٧

(٢) أميمة أبو الخير، مرجع سابق ذكره،، ص ٧٧

(٣) مصطفى مرتضى : مرجع سابق ذكره، ص ٥٠٥

(٤) محمد شكري عياد : " وظائف المثقف وأدواره بين الثابت والمتغير "، المستقبل العربي، عدد ٢٠٠، أكتوبر ١٩٩٥، ص ٦٨

(٥) خليل فاضل : " سيكولوجية المثقفين "، مرجع سابق ذكره، ص ٨٠

- **خاتمة**

إذن يدخل في مسألة وظيفة المثقف في المجتمع عوامل خارجية – بمستوييها العالمية والمحلية – وعامل داخلية ذاتية " ذات طابع سيكولوجي ". ويرتبط بالمسألة أيضا بُعدي الزمان والمكان. وعلى ذلك نستطيع أن نقول بأن دور المثقف يختلف باختلاف الحقب التاريخية ويتأثر بالتحولات التي تحدث عبر الزمن، كما يختلف أيضا باختلاف المكان وبنيته وخصائصه في المجتمع العالمي.

أزمة المثقف العربي المعاصر تكمن في اغترابه عن المجتمع، وفصل المشكلات الثقافية عن جذورها الاجتماعية، وبالتالي لا يعبر عن حياة المجتمع ويفشل في أداء دوره المنوط. بل أن الثقافة العربية بأكملها تابعة، مغتربة عن واقعنا العربي، مرتبطة بالخارج، والخارج بيده السلطة العليا والسيطرة، يملك أدوات الإنتاج الثقافي بحيث تحول الحاكم والمثقف إلى تابعين، وأصبحت الأزمة – كما أسلفنا – أزمة بناء داخلي، بناء نفسي، وانفصل المثقف عن مجتمعه مغتربا وهاربا إلى الخيال الرومانسي، تاركا القضايا الجوهرية، قضايا الجماهير، قضايا السياسة والعلاقات الدولية. وهكذا عاشت جماهير الشعوب العربية الأزمة الحقيقية حائرة بين الرومانسية الفكرية والواقعية المغتربة، تعيش في ظلم الواقع، وتحلق في أوهام الخيال(١).

وإذا كان مثقف البلدان المتقدمة أعفى نفسه، أو أعفته الظروف التاريخية من القيام بمهمات معينة ن نظرا لوجود المؤسسات المدنية والأحزاب والصحافة، إضافة إلى القانون والقضاء ورقابة الرأي العام وحرية الرأي والضمير، فلاشيء من هذه الصيغ أو القيم في بلدان العالم الثالث، الأمر الذي يتطلب أخذ هذا الفارق بعين الاعتبار عند المقارنة بين دور المثقف هنا وهناك.

إن التبجح بموت المثقف، والإعلان بفرح عن انتهاء دوره والتبشير بسقوط الأوهام المتعلقة بهذا الدور.. إذا كان لمثل هذه الأفكار ما يبررها في أماكن أخرى، فإن المرحلة التاريخية لبلدان العالم الثالث، وفي بلداننا العربية على وجه التحديد، تقتضي أن ندرس بعناية كبيرة ماذا يمكن أن يقوم به المثقف، وما هو قادر عليه. ولا يعني هذا أن ينوب المثقف عن الآخرين، أو أن يكون فوقهم، ولكن يعني عدم الانجرار إلى ما يريده الآخر من حيث انتفاء الحاجة، وبالتالي الدور للمثقف(٢).

---

(١) أحمد مجدي حجازي : " الثقافة العربية في زمن العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ٩٦
(٢) عبد الرحمن منيف : " بين الثقافة والسياسة "، المرجع الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٣،، ص ص ٧ : ٨

وربما كانت المشكلة التي تواجه المثقفين – في مصر بوجه خاص – هي كيف يمكن تحديد دور المثقفين كممارسين في عصر لم يعد فيه مشروع قومي واضح أو بناء مؤسسات سياسية حيوية كما كان الحال في الماضي غير البعيد حيث كانت مشكلات الاستقلال ومحاربة الاستعمار وغيرها تواجه المثقف. وبالإضافة إلى هامش الحرية المحدود المتاح لمثقفي مصر فإن ما يزيد من صعوبة الموقف أنهم يشعرون بالإحباط نظرا لعدم التجاوب الشعبي بالقدر اللازم، لقد تغيرت الأوضاع كثيرا بعد الثورة الالكترونية واتساع مجال المعرفة فلم يعد هناك حاجة ماسة للقاء المباشر بين المثقف وجموع الشعب، فضلا عن تعقد الأوضاع المحلية لتيارات العولمة مما أدى بالضرورة إلى حدوث شيء من التراجع والانكماش في الدور الذي كان يؤديه المثقف[١]. هذا الوضع العصري لمثقفي العصر الحالي هو وضع المثقف العربي عموما، ولكن كيف يفكر المثقف العربي المعاصر في هذه الأزمة؟

يرفض " إدوارد سعيد " أن يتلذذ مثقفو العالم الثالث بسب الغرب صباح مساء وتحميل الغرب وسياساته وسياسيّه كل مسؤولية الأزمات الثقافية والسياسية في العالم الجنوبي. فهو يحمل نخبة ما بعد الاستقلال في العالم الثالث مسؤولية لا تقل عن تلك التي يتحملها الاستعمار المباشر – أو الغزو الثقافي الحالي والسيطرة السياسية – وقد نحت مقولتين شهيرتين تنطويان على عمق شديد، يركن في أعماقها مبدأ العدل في النظر والتحليل والتوصيف، الأولى تقول : " لا تضامن بدون نقد " No Solidarity Without Criticism والثانية تنتقد ما وصفه " برطانة اللوم " Rhetoric of Blame، وفي كلتا المقولتين يتوجه سعيد إلى مثقفي العالم الثالث حيث يرفض أن يكون " التضامن " مع أي قضية عادلة خاليا من النقد ومنزها لها عن الأخطاء، فالنقد هو مبضع الجراح الذي يزيل الأورام أولا بأول ويسه على صحة المريض. وبنفس الشدة من النقد فإن سعيد ضد ثقافة إلقاء اللوم على الآخرين " لأنها ثقافة عاجزة لا تنتج عملا بل توفر ذرائع للقعود والاتكاء على وسائد الراحة ".[٢]

والآن نتساءل : هل آن للمثقف العربي أن يقدم صياغة أيديولوجية قومية واضحة، تضع في اعتبارها أبعاد التاريخ العربي وظروف تشكله؟

يحتاج ذلك إلى نضال موحد وتوجه أيديولوجي ملتزم، يجمع بين "المثقف العضوي" و"المثقف بالخبرة" والجماهير، يقف في مواجهة التحدي وفي مواجهة التبعية.[٣] وليس ثمة شك في

---

(١) أحمد أبو زيد : " المثقفون والسلطة "، مرجع سابق، ص ٥٤

(٢) شيلي واليا : " صدام ما بعد الحداثة " مرجع سابق ذكره، ص ص ٣٤ : ٣٥

(٣) أحمد مجدي حجازي : " الثقافة العربية في زمن العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ٩٧

أن انشغال المثقفين بهموم الوطن كفيل بالقضاء على مشاعر الاغتراب لأنه في هذه الحالة تكون للمثقف قضية محددة تربطه بالناس وتحدد موقفه من السلطة. وليس ثمة شك أيضا في أن المجتمع المصري – مثل العالم العربي كله – يمر الآن بمرحلة نهضة جديدة، والمسئولية السياسية تفرض على المثقف مواصلة الجهد تحقيقا للرسالة التي هي جزء من الهوية الثقافية / السياسية التي أصابها الضعف والوهن. وليس معنى نقد الحاضر هو العودة إلى الماضي بالضرورة، وإنما هو الدعوة إلى الاكتفاء من هذا الحاضر والعمل على تجاوزه والانتقال إلى المستقبل حسب خطة سياسية عقلانية واعية(١).

---

(١) أحمد أبو زيد : " المثقفون والسلطة "، مرجع سابق ذكره، ص ٥٤

الفصل السادس

الخطاب السياسي العربي المعاصر: تحليل نقدي

محتويات الفصل

مقدمة

أولا: الخطاب السياسي بين الانشطار وازدواجية الفكر العربي

(١) الخطاب السياسي والأيديولوجيا "الحداثة في شكل أيديولوجيا"

(٢) إنشطار الخطاب السياسي في ضوء إشكالية التراث / المعاصرة

ثانيا: علاقة السياسة بالثقافة في الخطاب السياسي

"أزمة المثقف مع السلطة كما تنعكس في خطابه السياسي"

(١) نبذة تاريخية

(٢) صورة معاصرة

ثالثا: سمات الخطاب السياسي العربي المعاصر

(١) غياب المرجعية الثقافية... وارتباط الخطاب السياسي بالفكر الغربي

(٢) انفصال الخطاب السياسي عن الواقع

(٣) انغلاق الخطاب السياسي بين أحادية الفكر وفقدان الاختلاف والحوار مع الآخر

خاتمة

مقدمة:

ناقش هذا الفصل "**الخطاب السياسي**" The Political Discourse باعتباره أحد أوجه الخطاب الثقافي العربي المعاصر. أما عن الإطار الثقافي الزماني الذي يدور داخله هذا النقاش، فهو المرحلة المعاصرة، والتي تفترض الدراسة الراهنة أنها تواكب بداية السبعينيات من القرن العشرين لما شهدته هذه الفترة الزمنية من تداعيات على المستويات الثقافية والسياسية والاقتصادية، شهدها النظام الدولي بأكمله.

ويتمحور تحليل الخطاب السياسي حول محورين أساسيين:

الأول: قضية النهضة والتقدم وما يرتبط بها من إشكالية التراث / الحداثة.

الثاني: التداخل بين السياسي والثقافي والخلط بين التثاقف والهيمنة.

يكاد موضوع النهضة والتقدم يكون هو الموضوع الأول والأخير في العالم العربي، كل سؤال ينبع منه وكل جواب يطمح إلى أن يصب فيه. وكما يرى " برهان غليون " أن الرجل العامي يستخدمه مثل المثقف والسياسي. بل إن " عابد الجابري " يعتقد أن مشكلة " النهضة" هي التي كانت ولا تزال وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه إلى تيارات واتجاهات.

وعلى ذلك نتناول أولا انشطار وازدواجية الفكر العربي والحداثة في شكل أيديولوجيا، انطلاقا من التسليم بأن لكل مجتمع بشري ثقافته الخاصة المتميزة، وأن الأيديولوجيا السائدة في كل ثقافة هي التي تضفي على تلك الثقافة طابعها المميز وخصوصيتها التاريخية. وعلاقة العرب بالحداثة اتسمت باللاتاريخية، وبالتعامل الإيديولوجي.. ومن ثم كان التسليم بنموذجية الغرب – لدى بعض المثقفين – واستلهام تلك النموذجية أيديولوجياً.

ناقش " السيد يسين " الحداثة السياسية The Political Modernism، والحداثة الثقافية The Cultural Modernism محددا استجابات الفكر العربي للتحدي الغربي " أو النموذج الغربي للتقدم"، في ثلاث تيارات ذكرها المؤرخ المغربي " عبد الله العروي " في التيار الإسلامي، والتيار الليبرالي، والتيار الاشتراكي، ويمكن القول أن كل استجابة من هذه التيارات الثلاث تثير في الواقع تساؤلات كبرى مازالت تشغل العقل العربي حتى اليوم(١). وقد انعكس انشطار الفكر وازدواجيته على خطاب المثقف العربي المعاصر بانحصار مواقف المثقفين بين مواقف معاصرة، ومواقف سلفية، ومواقف توفيقية يرتسم في ضوء معالمها سمات هذا الخطاب وأبعاده.

---

(١). السيد يسين: " المعلوماتية وحضارة العولمة. رؤية عربية نقدية "، نهضة مصر، يناير ٢٠٠١، ص ص ٥٨: ٥٩

يتعرض الفصل أيضا إلى علاقة الثقافة بالسياسة، انطلاقا من ارتباط الحقلين عبر تاريخ الفكر السياسي شرقا وغربا، في الماضي والحاضر [1]. وقد أثبت الواقع إن "عُطب السياسي يكمن في جزء من أسبابه في عُطب الثقافي"[2]. والواقع أيضا أن أي تحليل لتاريخ الفكر العربي والثقافة العربية سواء كان من منظور تاريخي أو من منظور بنيوي، سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضلله إذا لم يأخذ في الحسبان دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته. ثم إن أزمة الفكر العربي المعاصر وخطابه هي أزمة ثقافة ارتبطت منذ بداية تشكلها بالسياسة، فكانت السياسة فيها، لا العلم، عي العنصر المحرك مما جعلها تخضع باستمرار لتقلبات السياسة وتتأثر بنجاحها وإخفاقها وتنحط بانحطاطها[3]. وانطلاقا من ذلك تناول الجزء الثاني من الفصل قضية هامة من قضايا الخطاب السياسي وهي علاقة المثقف بالسلطة وكيف يراها المثقف المعاصر، وكيف تحولت هذه العلاقة من كونها نتاجا لتفاعلات داخلية لتصبح متأثرة بدرجة أكبر بالخارج في ظل عولمة السياسة والاقتصاد والثقافة.

ثم.. ينتقل الفصل إلى جزءه الثالث والأخير، وفيه معالجة لأهم سمات الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، وهي السمات التي اكتسبها من المناخ الثقافي المحيط وإشكاليات الفكر العربي التي تنعكس في هذا الخطاب. غياب المرجعية الثقافية، وانفصال الخطاب السياسي عن واقعه، وانغلاقه وعدم انفتاحه على (الآخر) في حوار موضوعي.. هي السمات التي رصدها هذا الجزء للخطاب السياسي.

وهذه السمات أوضحت في ثناياها قضية هامة مثل ارتباط المثقف العربي بالمثقف الغربي ومرجعيته. وقضية الواقع في علاقته بالفكر الذي يعكسه، حيث معظم المصطلحات والمفاهيم المتضمنة في خطابنا الثقافي المعاصر بوجهٍ عام ليست نتاج الواقع الاجتماعي ذاته الذي تحاول التعبير عنه. وهذا يُرجعنا مرة أخرى إلى الحداثة العربية واختلافها عن الحداثة الغربية واختلاف واقعنا الثقافي العربي عن ذلك الغربي. وبعض المصطلحات والمفاهيم تكتسب وجودا ملتبسا داخل نسيج الكتابات والحوار فتنقلب من أدوات مسعفة على الفهم والتوضيح إلى عناصر تشيع الخلط والتشويش، وتطبع ما وراء اللغات بالفضفضة والتقريبية والتعميم.

---

(١). حسن حنفي: "في الثقافة السياسية. آراء حول أزمة الفكر والممارسة في الوطن العربي"، منشورات عـلاء الـدين، ١٩٩٨ ، ص ١٨٢

(٢)..عبد الصمد بلكبير: " في الراهن الثقافي مغربيا وبديله الديمقراطي "، مج الطريق، بيروت، العـدد الأول، سـنة ٥٨، يناير / فبراير ١٩٩٩، ص ٤

(٣). محمد عابد الجابري: " إشكاليات الفكر العربي المعاصر "،، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة رابعة، يونيو ٢٠٠٠، ص ص ٦٠: ٦١

ثم أخيرا تثير سمة "انغلاق الخطاب السياسي "، قضية التداخل بين ما هو ثقافي وما هو سياسي.. أي بين التثاقف والهيمنة مرة أخرى، لنلاحظ من ذلك تداخل الإشكاليات والتباسها وتشابكها بعضها بالبعض الآخر، مما يدعو إلى إعادة النظر في الخطاب السياسي المعاصر ومحاولة العمل على انفتاحه في حوار منهجي علمي مع الآخر " الداخلي العربي ".. أو الآخر " الخارجي الغربي " أو.. مع السلطة السياسية.

أولاً: الخطاب السياسي بين الإنشطار وازدواجية الفكر العربي

الخطاب السياسي The Political Discourse هو أحد أنواع الخطاب الثقافي/ العربي المعاصر. وهو الوجه الآخر للخطاب النهضوي العام، بل أن بعض الآراء تذهب إلى الخطاب العربي نفسه هو ذاته خطاب نهضوي في المقام الأول، ذلك أنه منذ بدء اليقظة العربية الحديثة، مع أوائل القرن التاسع عشر، والفكر العربي بمختلف اتجاهاته وتياراته، يعيش مشكلة " النهضة" وهي التي كانت وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه إلى اتجاهات وتيارات(١).

ويعتبر الخطاب العربي كله معاصرا لنا، سواء ما كُتب منه منذ مائة سنة أو ما يُكتب اليوم، فالإشكالية العامة لازالت كما هي. ولكني أفترض في دراستي الراهنة أن مرحلة المعاصرة تحديدا هي التي تبدأ منذ بداية السبعينيات (بالخصوص منذ الصورة المصرية الناصرية). يبدأ تاريخ الفكر العربي والمعاصر منذ بداية السبعينيات، ففي هذا العام كانت هزيمة ١٩٦٧ إيذانا بتدشين مرحلة جديدة في تاريخنا من اهتزاز قيم الفكر العربي وتجزؤ ظواهره وتدهورها مع أزمة التبعية للمشروع الاستعماري الغربي في مختلف الاتجاهات،الفكرية والسياسية والاقتصادية وربما بدأت أزمة الفكر العربي تاريخيا بعصر النهضة الأول – بداية القرن لتاسع عشر– ولكنها حققت أكثر في تاريخنا المعاصر(٢)، فمع وقوف العالم اليوم على مشارف القرن الواحد والعشرين، يكون قد مضى قرن كامل على تبلور اليقظة العربية الحديثة في أهداف وطنية قومية وسياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، كثفها الوعي العربي في شعار " النهضة "، الشعار الذي صار منذ ذلك الوقت علما عليها ومشروعا لتحقيقها(٣). ويعتقد " الجابري " أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم حقيقي في أي قضية من قضاياه منذ أن ظهر كخطاب يبشر بالنهضة ويدعو إليها. لقد بقى هذا الخطاب – في نظره – طوال هذه الفترة وحتى اليوم، سجين بدائل يدور في حلقة مفرغة لا يتقدم إلا ليعود القهقرى لينتهي به الأمر في الأخير لدى كل قضية، إما إلى إحالتها إلى " المستقبل "، وإما إلى الوقوف عندها مع الاعتراف بالوقوع في " أزمة " والانحباس في " عنق الزجاجة" ومن هنا تجلى الفكر العربي زمنا، راكدا جامدا " ميتا "، أو قابلا لأن يُعامل كزمن " ميت ". هذه الرؤية التشاؤمية القاتمة للجابري تكتمل حين أعلن استقالة العقل العربي في ذلك العصر الذي أطلق عليه عصر الانحطاط. وقبل أن نناقش تفصيلا تحليل العوامل التي جعلت زمن الفكر العربي زمنا ميتا، يعاني أزمة إبداع نبدأ أولا بتعريف الخطاب العاكس للفكر العربي

---

(١) محمد عابد الجابري: " الخطاب العربي المعاصر. دراسة تحليلية نقدية "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة سادسة، ١٩٩٩، ص ٦٥

قسّم " الجابري " الخطاب العربي الحديث والمعاصر إلى أربعة أنواع: خطاب نهضوي، خطاب سياسي، خطاب قومي، وخطاب فلسفي.

(٢) مصطفى عبد الغنى: " تيارات الفكر العربي المعاصر "، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٥

(٣)محمد عابد الجابري: " الخطاب العربي المعاصر "، مرجع سابق ذكره، ص ٧

المعاصر، ثم نتحدث تخصيصا عن الخطاب السياسي.

إننا حين نتحدث عن الخطاب العربي، فنحن قد نقصد به أيضا " الفكر العربي ". فعبارة الفكر تعني في الاستعمال الشائع مضمون الفكر ومحتواه، أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بواسطتها هذا الشعب أو ذاك عن مشاكله واهتماماته، عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية، وأيضا عن رؤيته للإنسان والعالم. إن الفكر بهذا المعنى هو الأيديولوجيا بمعناها الواسع العام الذي يشمل الفكر السياسي والاجتماعي والفكر الفني والفلسفي والديني. أي أن عبارة " الفكر العربي " تتسع لكل ما ينتجه العرب من أفكار أو ما يستهلكونه منها. ومن هنا فعندما نقول " الفكر العربي " فيمكن أن نقصد منه مجموعة من النصوص، والنص رسالة من الكاتب إلى القارئ فهو خطاب[1].

وإذا كان الخطاب العربي يتم إنتاجه / إبداعه في فضاء عربي، فإن هذه النقطة تقودنا إلى العلاقة العضوية التي تربط الفكر، سواء بوصفه أداة أو محتوى، بالمحيط الاجتماعي الثقافي الذي ينتمي إليه هذا الفكر. بالإضافة إلى ذلك فإن عملية التفكير ذاتها لا تتم إلا داخل ثقافة معينة وبواسطتها، والتفكير بواسطة ثقافة ما معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي، والنظرة إلى العالم كما تحددها مكونات تلك الثقافة. ومعنى ذلك حين نتحدث عن " العقل العربي في هذا الإطار إنما نعني به الفكر، أو القوة المفكرة بوصفها أداة للإنتاج النظري والفني والعلمي صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معنى تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر في الوقت ذاته عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن. من هنا يأتي ارتباط " العقل العربي " بالثقافة العربية التي ينتمي إليها، الثقافة التي أنتجته ويعمل هو على إعادة إنتاجها[2]. وعلى ذلك فغن فهم وتحليل إشكالية الثقافة العربية لا يتم بمعزل عن تحليل وضعية الفكر العربي وآليات تشكله في إطار الزمان والمكان. فإذا نظرنا إلى وضعية الثقافة العربية اتضح لنا بلا تردد ثنائية الفكر وازدواجية الثقافة، حيث التذبذب الواضح والتردد الظاهر بين التيارات التقليدية والمعاصرة، بين ثقافة الجماهير وثقافة النخبة العربية. ولا جدال غي أن حالة كهذه تخلق إشكاليات كثيرة متباينة يصفها البعض بالثنائية أو بالازدواجية أو بالانشطار وبرغم تعدد هذه التسميات إلا أنها تلتقي جميعا عند ما يسمى " بالاغتراب الثقافي ". والواقع أن ذلك من شأنه إحداث حالة من التشوه في بنية العقل العربي أو ما أطلق عليه " التعايش الفارق "، حيث يحمل عناصر من التقليدية " التكيف والاستكانة " وعناصر أخرى من الصراع " التباين والاختلاف "، أو

(١) محمد عابد الجابري: " إشكاليات الفكر العربي المعاصر "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٥٥، ٦٠، ٥١
أنظر أيضا: " محمد عابد الجابري: " الخطاب العربي المعاصر "، مرجع سابق ذكره، ص ١٠

(٢) محمد عابد الجابري: " إشكاليات الفكر العربي المعاصر "، مرجع سابق ذكره، ص ٥٨

بالأحرى التباين بين ما هو كامن وما هو ظاهر، بين ما هو تقليدي سلفي وما هو جديد مستحدث، بين ثقافة ترسيخ الواقع وثقافة مناهضة الواقع، بين نخب سلفية تتمسح في التراث ونخب عصرية تنحاز كلية غلى حضارات الغير.. فتصبح صورة الثقافة العربية وكأنها تحمل بين طياتها عناصر من الجمود والحداثة في آنٍ واحد ويتشكل صرع بين تيارين متناقضين، الأول ينطلق من مفاهيم وآليات دفاعية تقاوم التجديد " السلفية "، والثاني يجسم عملية الاختراق الثقافي ويبشر به "المعاصَرة"[١].

(١) الخطاب السياسي والأيديولوجيا " الحداثة في شكل أيديولوجيا "

اتفقنا على اعتبار "الفكر" كعملية تفكير – أي العملية الاجتماعية الثقافية لإنتاج الأفكار–، وكمنتج اجتماعي وثقافي هو الأيديولوجيا Ideology بمعناها الواسع العام[٢]. وقد دفع كارل ماركس Karl Marx، انطلاقا من فلسفة هيجل، بمفهوم الأيديولوجيا إلى صدارة الخطاب الفكري والسياسي. ورغم أن عمر لفظة أيديولوجيا حوالي مائتين عام، حيث ناقش كثيرون من قدامى المفكرين، مثل مفكري اليونان دور المعتقدات والاتجاهات في السياسة إلا أن المصطلح لم يُصك إلا في أواخر القرن الثامن عشر على يد الفيلسوف الفرنسي دي تراسي De Tracy عام ١٧٩٧[٣].

ويهمنا في هذا الأمر أن ننظر للأيديولوجيا بوصفها مجموعة من الأفكار الشاملة والمنظمة التي ترتبط بالحياة السياسية والاجتماعية وتفسرها. ويعرف كلوس موللر Claus Mueller الأيديولوجيا عام ١٩٧٣ بأنها ".. أنظمة اعتقاد متكاملة تكفل تفسير للواقع السياسي، وتؤسس أهدافا جمعية لطبقة أو جماعة، أو للمجتمع ككل في حالة الأيديولوجية المسيطرة، ولهذه الأنظمة عنصر تقييمي الذي فيه تربط الأيديولوجيات الأحكام السلبية أو الأيجابية وتصلها بأحوال المجتمع أو الأهداف السياسية ". ويشير كارل مانهايم Karl Mannheim عام ١٩٣٦ إلى جانب من

---

(١) أحمد مجدي حجازي: " الثقافة العربية في زمن العولمة "، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص ص ١٠٢: ١٠٣

(٢) نبيل رمزي: " سوسيولوجية المعرفة. جدل الوعي والوجود الاجتماعي "، الجزء الأول، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، ص ٣٥

لاحظ رأي " نبيل رمزي " في علاقة الفكر بالأيديولوجية، فهو مختلف مع القول بأنهما إسمان لمسمى واحد، إنه يميل إلى الاعتقاد بأن الفكر بوجه عام أشمل وأعم من أية أيديولوجيا يعرفها مجتمع معين. ص ٣٦

(٣) بول سالم: " الميراث المر: الأيديولوجيا والسياسة في العالم العربي "، ترجمة: بدر الرفاعي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٢، ص ١١

- Leon P.Baradat: "Political Ideology. Their Origins and Impact", Englewood Cliffs, New Jersy,Fourth Edition, 1991,p1

لا يتفق علماء السياسة على تعريف محدد لمصطلح الأيديولوجية، ولكنهم يجتمعون على بعض الآراء المشتركة، ومنها أن المصطلح يمكن استخدامه في العديد من السياقات ولكن ما لم يتم تحديده بدقة، فهو يتم إعطائه معنى سياسي. وقد انخرط " دي تراسي " صاحب المصطلح في نشاط سياسي معارض دفع نابليون إلى استخدامه على نحو انتقاصي ساخر يدمغ صاحبه ورفاقه بالبعد عن الواقع. واستمر هذا التقليد فاستخدمه ماركس على هذا النحو في صدر شبابه تعبيراً عن الوعي الزائف للوجود الاجتماعي بدلاً من التوجه إلى واقع الصراع الطبقي..أنظر ذلك في: صلاح قنصوة: " الدين والفكر والسياسة "، مكتبة دار الكلمة، القاهرة،٢٠٠٦، ص ٢٩.

التفكير الأيديولوجي قائلا " إن مفهوم الأيديولوجيا يعكس اكتشافا واحدا، ينبثق من الصراع السياسي، وأقصد بذلك أن الجماعات الحاكمة تستطيع من خلال تفكيرها أن تصبح شديدة الارتباط المصلحي بموقف، بحيث لا تعود قادرة على إدراك حقائق بعينها قد تقوض معنى الهيمنة لديها. إن ثمة جانباً وظيفيا للأيديولوجيا، فهي تخدم مصلحة الجماعات الحاكمة وتثبت وضع المجتمع وتضلل تلك الجماعات التي لا تتحكم في مواقفها وإمكاناتها، واهتماماتها الحقيقية ".

وقد قدم المنهج الماركسي، في درجات اختلاطه حاليا بالبنيوية أداة تحليلية قاطعة لدراسة الدلالة السياسية في كل وجه من وجوه الثقافة المعاصرة(١). أما " غرامشي " فقد أدخل تعديلات على نظرة " ماركس " المادية والحتمية قائلا بأن الأيديولوجيا لها دينامية ذاتية وتخلق ، إلى حد ما، موضوعاتها الخاصة. فغرامشي يصر على أن " الإنسان عقل قبل كل شيء "، وسلوكه من ثم يتأثر بقوة الأنماط الأيديولوجية والفكرية التي تخاطب عقله(٢). من هنا نستنتج ماهية الأيديولوجيا من وجهة نظر غرامشي. إنها تساوي الفلسفة وتساوي النظرة الكونية الشاملة وتساوي السياسة(٣)، حيث يراها ضرورة تاريخية بقدر ما تكون لها قيمة سيكولوجية فهي تنظم جماهير البشر، وتخلق الأرضية اللازمة لحركة الناس ونضالهم والوعي بموقفهم٤. أي أنها مجمل الأفكار التي تحرك مجتمعا ما أو تكون أساسا لوجوده وحركته، وهي لا تشمل فقط النظريات والأفكار العامة بل تشمل كذلك كل أنساق القيم والمعتقدات. وعلى ذلك يعتقد " كارل مانهايم " أيضا بأننا نستنتج المعاني الخاصة بنا من وجهة نظر خالصة، سواء كانت حقيقية أو زائفة. إنها تضفي على وقائع الجماعة صبغة اجتماعية خالصة، فنحن ننتمي إلى الجماعة بسبب أننا نرى العالم وأشياء معينة في العالم بالأسلوب الذي تحدده لنا. وعلى ذلك فاهتمامنا بالأيديولوجيا مرتبط بتوحدنا بجماعة من المفكرين والمنظرين يعتقدون أن الأفكار الأيديولوجية عظيمة الأهمية (٥).

في عالمنا العربي، إذا حللنا الأوضاع، نجد أننا قد مررنا " بعصر للأيديولوجيا "، نتج عن انهيار النظم الاجتماعية والثقافية التقليدية. وأعتقد مع " بول سالم " أن عصر الأيديولوجيا هذا قد بدأ خلال الحرب العالمية الأولى تقريبا، مع انهيار الإمبراطورية العثمانية، وبلغ ذروته في الستينيات بعد ضياع فلسطين وصعود طبقة وسطى جديدة إلى السلطة، ثم أخذ يتراجع في

---

(١) آرثر أيزابرجر: " النقد الثقافي. تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية "، ترجمة: وفاء ابراهيم و رمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٣، ص ص ١٠٢: ١٠٤

(٢) بول سالم: " الميراث المر "، مرجع سابق ذكره، ص ١١

(٣) على مختار: " إشكالية العلاقة بين الأيديولوجية والعلوم الاجتماعية "، في: " إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي (ندوة) "، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، عقدت في ٢٦ ــ ٢٨ فبراير ١٩٨٣، بيروت،طبعة أولى، ١٩٨٤، ص ١٣٦

(٤) أنطونيو غرامشي: " كراسات السجن "، ترجمة: عادل غنيم،دار المستقبل العربي،القاهرة،١٩٩٤، ص ٣٨٨. ويرى غرامشي أن المعنى القبيح لكلمة " الأيديولوجيا " هو المعنى الشائع، وترتب على ذلك تغير وتشوه التحليل النظري لمفهوم " الأيديولوجيا "

(٥) آرثر أيزابرجر: " النقد الثقافي "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٠٥: ١٠٦

السبعينيات مع التماسك النسبي للنظم السياسية والاقتصادية.

ويقول " إدوارد شيلز" أن الأيديولوجيات تظهر كتعبير عن القلق والإحباط في أوقات الأزمات، وتلعب دورا حاسما ـــ حسبما يرى كليفورد جريتز ـــ عندما يكون المجتمع في حالة تحول عن تقاليد وعادات ومثل متحدرة، ويُعرف المنهج الذي يؤكد على العلاقة بين الأيديولوجيا والموروث الاجتماعي باسم " نظرية التحدار". ولاشك أن المجتمع العربي يخضع لتلك الموروثات العامة، الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تخضع لها المجتمعات النامية. وشأنه شأن غالبية بلدان العالم الثالث عانى ويلات السيطرة الاستعمارية، وكان عليه أن يتواءم مع أوضاع الدولة القومية الجديدة وأن يتصدى لمهمة البحث عن مصادر جديدة للهوية. على أن هناك عوامل أخرى تضاعف من الإقبال على الأيديولوجيا في العالم العربي، أهمهما أن الدور الرئيسي للإسلام في تنظيم السياسة التقليدية والحياة الاجتماعية يضفي على الشئون الدنيوية معنى فائق القوة. وعليه فإن العلمانية والمخالفة اللذان يميزان التحديث يحتاجان في العالم العربي بصفة خاصة إلى قيم سياسية واجتماعية ذات سلطة فائقة. ولا شك أن هذه الاستجابة تضيف إلى قوة وأهمية الفكر الأيديولوجي السياسي. ثم نشهد التطورات السريعة للتغييرات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية والتي بدأت تشكل ضغطا كبيرا على بنية أنظمة الاعتقاد التقليدية فيما بعد خلال القرن العشرين، وحاليا في القرن الواحد والعشرين (١).

عند ارتحال الحداثة من بيئتها وسياقاتها إلى بيئات وسياقات أخرى عن طريق الاستعمار أو البعثات أو المثاقفة وأشكال التواصل المختلفة، فإن تناقضاتها وإشكالاتها تتخذ وجوها مغايرة وتعبيرات مختلفة، خاصة في الأقطار ذات التقاليد والثقافات العريقة. رحلة الغرب إلى المستعمرات، وحضوره المستمر داخل بلدان العالم الثالث، جعل المجابهة بين نمطين مجتمعين تتفجر في شكل شظايا حداثية تعمق جروح المجتمعات التقليدية وتشد مسيرتها التحريرية إلى متاهات العصرية والتحديث واستيراد النموذج الحضاري الغربي.

إن الحداثة لم تفعل في المجتمعات العربية بصفتها جدلية للقطيعة كما فعلت في الغرب، وإنما تحولت إلى خلط ومراكمة الأفكار والمناهج التي أفرزتها الثقافة الغربية منذ القرن الثامن عشر (العقلانية والديكارتية والوضعية والعلمانية) أي أن الحداثة تتحول كما لاحظ " جان بودريار" إلى بلاغة للحداثة تنتشر وسط التباس تام داخل مجتمعات العالم الثالث لتعوض عن التأخر الحقيقي، وعن غياب التنمية. من هذا المنظور، يبدو الوجه الأيديولوجي الذي طبع فهمنا للحداثة على نحو ما أوضح" عبد الله العروي " محددا الأيديولوجية العربية على أنها " بناء نظري مأخوذ من مجتمع آخر، وليس مندرجا برمته في الواقع، إلا أنه في الطريق إلى أن يصبح

---

(١) بول سالم: " الميراث المر "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٢: ١٦

كذلك"[1] فالحداثة الغربية نتاج واقع يختلف عن الحداثة العربية وقد أدرك "يوسف الخال " ازدواجية الانتماء عند الحداثي العربي " أما أن يصبح العالم الحديث عالمنا، أي لا يقوم بيننا وبينه حاجز، فلا يعني أننا أصبحنا تماما فيه، فلو كان الأمر كذلك لما كانت القضية المصيرية التي تجابه العرب اليوم هي: كيف ننشيء مجتمعا حديثا في عالم حديث. هذا التناقض بين كوننا شكلا في العالم الحديث وكوننا جوهرا في خارجه يضطرنا إلى معاناة قضايا مجتمع قديم في عالم حديث ومعاناة قضايا عالم حديث في مجتمع قديم. ففي التعبير عن معاناتنا تلك نعرض أنفسنا لإنتاج فكري يجده القارئ العربي مستوردا غريبا "[2]. ويلخص " شكري عياد " التمزق الذي يعيشه الكاتب العربي الذي يعاني من تلك الازدواجية الدائمة قائلا: " الكاتب منتم بفكره أو الأنا العليا إلى العالم الغربي الحديث، بينما هو منتم إلى المجتمع العربي بعلاقاته الاجتماعية أي بالأنا. وبناء على ذلك فلن يكون أمامه خيار حين يكتب لقارئ على شاكلته، قارئ عربي ينتمي بفكره إلى العالم الغربي الحديث "[3]. ويتفق معه " لطفي الخولي " في أن أدوار الكاتب في العالم الجنوبي بأكمله والعربي خصوصا، ترتبط بانتمائه الاجتماعي وقيمه[4].

(٢) انشطار الخطاب السياسي في ضوء إشكالية التراث / المعاصرة

" إله برأسين لهما ذقنان ظهر بظهر حتى يستطيع أن يظهر من ناحيتين في وقت واحد.. إنه جانوس الروماني Ganus ".

في الأساطير الرومانية القديمة، يعكس هذا الإله الإيطالي حالة بعينها، وهي حالة الانشطار التي دخلت عالمنا العربي الحديث بشكل سلبي، وراحت تمثل حالة مرضية نجدها في كل شيء الآن، ولكنها تأخذ شكل الحركة التي تحول أية دائرة إلى قطبين يحتم التباين بينهما إلى التنافر. فما زلنا نعاني صراعا حادا بين الماضي والحاضر، إنه الانشطار الحاد الذي أصيب به الفكر العربي ويندرج تحت هذا " الانشطار " كل أنواع الطيف الحضاري مما يعوقنا عن تبلور الهوية العربية والوعي بقضية الانتماء وماهية وجودنا في هذا العالم [5]. ونتيجة لهذا الانشطار في الفكر العربي وازدواجيته يكتسي الصراع بين القديم والجديد في العالم العربي صورة صراع أفقي بين مجتمعين في كل منهما محظوظون ومهمشون، متعلمون وأميون.. صراع بين مرجعيات

---

(١) شكري عياد: " موقف من البنيوية "، مج فصول، عدد ٦٨، شتاء ـــ ربيع ٢٠٠٦، ص ١٣٩

(٢) عبد العزيز حمودة: " المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك "، عالم المعرفة، عدد ٢٣٢، ١٩٩٨، ص ٣٧
نقلا عن: يوسف الخال: " نحن والعالم الحديث: مدخل إلى كتاب الحداثة في الشعر "، بيروت، ١٩٧٨، ص ص ٥: ٦

(٣) عبد العزيزحمودة: " المرايا المحدبة "، مرجع سابق ذكره، ص ٣٧
نقلا عن: شكري عياد: " المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب "، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣، ص ١٣

(٤) لطفي الخولي: حول الدور المتغير للكاتب في العالم الجديد "، مج الطليعة (عدد خاص)، الأهرام، ٢٠٠٠، ص ٢٥

(٥) مصطفى عبد الغني: " تيارات الفكر العربي المعاصر "، مرجع سابق ذكره، ص ٦٥: ٦٦

وذهنيات ونخب يكتسي في الظرف الراهن، صورة صراع، بل حرب بين الأصولية والتغريب[1].

الخطاب السياسي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، يمارس السياسة، لا كخطاب في الواقع القائم، بل كخطاب يبحث عن واقع آخر. هو لا يواجه الواقع السياسي القائم ولا يدعو إلى تغييره أو إصلاحه انطلاقا من تحليله، بل إنه يقفز عليه ليطرح كبديل عنه، إما " الواقع " الماضي العربي الإسلامي، وإما " الواقع " الحاضر الأوروبي في ثوبه الليبرالي أو ما بعد الليبرالي. يتعلق الأمر إذن بنفس القطبين اللذين يتمحور حولهما الخطاب النهضوي العربي العام: التراث والحداثة[2].

لقد أصبحت المشكلة السياسية للثقافة العربية هي الصراع أو التناقض بين الحداثة والتراث، بين المعاصرة والأصالة. وضمن هذا الصراع تعددت المواقف والأراء، واختلطت التحليلات. أصبح هذا الصراع هو محور التفكير العربي الحديث ومصدر حواراته الأساسية. وأصبح تاريخ الثقافة العربية الحديثة هو تاريخ تطور هذا الصراع وتبدل أشكاله وانبعاثه المتواتر. وعليه ومنه تنطلق كل المواقف الأخرى التي يحدد كل فرد وكل تيار من خلالها موقفه من الغرب أو من الحضارة أو من الدين أو من السلطة أو من المستقبل. ويكاد هذا النقاش يشق المثقفين العرب ن بل المجتمع العربي إلى معسكرين لكل منهما رؤيته الخاصة للماضي والحاضر. وهكذا أصبح الصراع بين الهوية والمعاصرة، مركز تفجر أزمة المجتمع العربي وأداة تفريغها وحلها الوهمي في الوقت نفسه[3].

والمراقب لساحة الفكر العربي وخريطة الإنتاج الفكري يمكن له أن يرصد تيارات مختلفة، ربما ترجع إلى عصر النهضة كالتيار التوفيقي العقلاني الذي كان يمثله رفاعة الطهطاوي و خير الدين التونسي، والتيار الديني السلفي والذي تمثل في الحركة الوهابية والمهدية والسنوسية، والتيار القومي الليبرالي الذي كان يمثله فرج أنطون وسلامة موسى. وسنجد في الامتداد المعاصر لهذه التيارات، اختلافات لا تغير من جوهر المدلولات العامة لهذه التيارات بل من الممكن أن تضيف إليها وتغنيها بكل ما أضافته السنوات الأخيرة من خبرات وتجارب. ففي العصر الحديث نرصد التيار الديني " السلفي " ويضم هذا التيار عدة تيارات فرعية، فهناك التيارات السلفي الذي يعاني من التخلف الحضاري وينطلق من ضرورة إلغاء حاكمية البشر، وتكفير وتجهيل السلطة. وأبرز ما يمثل ذلك التيار الحركات التي تمثله وهي " حركات الجهاد والتفكير والهجرة ". وهناك تيار السلفيين الجدد، والتيار الديني العقلاني المستنير [4]. أما التيار الثاني فهو التيار الماركسي

---

(١) أحمد مجدي حجازي:" الثقافة العربية في زمن العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ١٠٣

(٢) محمد عابد الجابري: " الخطاب العربي المعاصر "، مرجع سابق ذكره، ص ٦٥

(٣) برهان غليون:" اغتيال العقل. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية "، ، القاهرة، ١٩٩٠، ص ص ٢٢: ٢٣

(٤) غالي شكري: " ديكتاتورية التخلف العربي "، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ص ص ٨٧: ١١١

أنظر ايضا مصطفى عبد الغني: " تيارات الفكر العربي المعاصر "، مرجع سابق ذكره، ص ٦٥: ٦٨

الذي ينهض على نقد الفكر العربي بصفة عامة ويرى في هذا الفكر البرجوازي التابع أزمة المجتمع العربي، وأن التخلف في هذا المجتمع مرتبط بطبيعة الأيديولوجيا السائدة المرتبطة بالبرجوازية التابعة وأن هذه الطبقة هي التي تغيب التملك المعرفي لتراثنا ولواقعنا ولعصرنا. وبالتالي فإن الخروج من المأزق يكمن في قضية السلطة وطبيعتها الطبقية وفي حقيقة توجهاتها وممارساتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية [١]. وفي مواجهة هذين التيارين يقف الجابري موقف الرافض والناقد للعقل السلفي الذي يتخذ من الماضي وخاصة التراث الديني محور أفكاره ومرجعيته الأيديولوجية التي تصل إلى حد التقديس. ويرى العقل السلفي مكبوح الجماح، لا ينتج العلم بل هو صديق له فقط، يبحث في أسرار الكون ولكن مع احترام الحقائق الثابتة.. إنه عقل الماضي. ويطلق الجابري على نظرته النقدية للتراث التيار التاريخي النقدي[٢]. ويبرز رأي "برهان غليون" في تيار يمكن أن نطلق عليه التيار الثقافي القومي الليبرالي. وهو يتساءل لماذا أخفق العقل الحديث في تحقيق النهضة الثقافية؟ ويُرجع السبب إلى سيادة الحداثة العقلانية التي تلغي الحداثة الذاتية. ولذلك يدعو إلى الانتقال من نقد التراث إلى نقد العقل، و المقصود أن العقل هو نحن، لابد من تحرير العقل وإطلاقه من كل قيد، إننا ما زلنا بإمكاننا أن نفكر، أي أن نحكم العقل لأننا أحياء. أما التراث فلا يستطيع ذلك. وليس الذين يدعون للتراث من التراث، أي جزءا منه. فخطاب التراث ليس التراث، إنما هو أيديولوجيا يعتقد أصحابها أنها تقربهم من الشعب، وهو ليس أيضا خطاب الشعب. كل خطاب هو خطاب مثقفين. وليست المسألة ــ في رأيه ــ هي الرد على هذا الخطاب، السؤال النقدي الذي يطرحه العقل النقدي هو: لماذا تحول التراث في ذهن البعض عقيدة سلبية وتدميرية لم تحتفظ منه إلا بأمور العقوبات والمنع والتحريم ونسيت جوانبه العقلية والإيجابية والمثرية؟ ولماذا يصبح لهذا الخطاب صدى في الأوساط الشعبية أو المثقفة؟

لا يجب أن يعمينا هذا الخطاب عن حقيقة التراث والتعامل معه، فنقع في فخ الذين يريدون أن يماهوا أنفسهم مع التراث، فلا نرى إلا البعد السياسي الذي يستخدمونه وننسى أبعاده الثقافية. ويخلص " غليون " إلى التأكيد على أن أي سياسة ثقافية تقوم على فرض أيديولوجية على العقل، معاصرة أو تراثية، تقتل الحوار. فالسياسة الوحيدة المنتجة هي حرية الثقافة وفتح مناطق حرة للثقافة.

يرفض " غليون " الحلول الشكلية التي تدعو إلى التوفيق بين التراث والحداثة. ويرى في تأويل التراث مجرد محاولة لتغطية الحلول الغربية الجاهزة دون جهد ودون إبداع. إنه مجرد محاولة لإضفاء الشرعية المحلية عليها. وبهذا المعنى يراه ليس حلا بل هو بالأحرى هرب من المشكلة، لأن التوفيق بين القيم والأفكار القديمة والحديثة لا يحل المشكلة بل يطمسها. ولا يعني

---

(١) مصطفى مرتضى:: "المثقف والسلطة. دراسة تحليلية لوضع المثقف"، درا قباء للنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٤٠٥
(٢) محمد عابد الجابري: " الخطاب العربي المعاصر "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٣٨: ٤٠

هذا رفض التحديث، وإنما يعني ــ وفقا لغليون ــ ربطه بمعيار واضح اجتماعي وقيمي وأخلاقي. ليست الازدواجية في الثقافة العربية الحديثة إذن مرضا يجب التخلص منه، بل هي محرك هذه الثقافة ومصدر ديناميتها. وفكرة إبطال هذا الصراع بالحيلة أو بالقوة ليست فقط ساذجة، ولكنها لا يمكن أن تقود إلا إلى تدمير الثقافة والعقل(١).

وفي المقابل يدعو " زكي نجيب محمود " إلى الاتجاه التوفيقي ما بين التراث والمعاصرة، ويرى في التوفيقية سمة جوهرية للعقل العربي كله قديما وحديثا، وهي الدعوة للتوفيق بين التراث الديني والعلم، بحيث نأخذ من التراث ما ينفعنا ونرفض منه ما لا ينفع وكذلك الأمر من العصر والتحديث ننتقي منه ما ينفعنا٢.

وقصة المفكر الكبير " زكي نجيب محمود " جديرة بالحكيّ، فمنذ بزوغ الفجر إلى إشراقة الضحى إلى وهج الظهيرة.. مر مفكرنا الكبير بثلاث مراحل في تطوره الفكري وتطويره لمفاهيمنا الثقافية، فقد بدأ معاصرا يغترف من ثقافة الغرب، ثم عاد أصيلا ينهل من تراث العرب، إلى أن انتهى إلى صيغة تجمع بين الأصالة والمعاصرة(٣). وفي مقدمة كتابه "تجديد الفكر العربي" يحكي رحلته، والتي يرمز بها عن حالة شريحة كبيرة من المثقفين العرب " هو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي، قديم أو جديد، حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو المفكر الإنساني الذي لا فكر سواه لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه، ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواما بعد أعوام، الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسائلاتهه كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين.. ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة، فلقد فوجيء وهو في أنضج سنيه بان مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية ليست هي كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد" (٤). وهكذا بعد أن أعلن في كتابه الباكر "شروق من الغرب" أنه لا خلاص لنا من تخلفنا الثقافي، ولا أمل لنا في مواكبة الغرب إلا إذا كتبنا من اليسار إلى اليمين كما يكتبون، وارتدينا من الثياب ما يرتدون ونفكر كما يفكرون وننظر إلى الدنيا كما ينظرون، قطع رحلة شاقة حتى أدرك أن الشروق لا يمكن أن يكون من الغرب ولكن من الشرق، وأن بقاء الشخصية العربية لا في ذوبانها وتقليدها لشخصية أخرى، ولكن في تعرفها قواها الذاتية وأسلوبها المميز. من هنا اعتملت في نفس فيلسوفنا الكبير " صحوة قلقة "أو " حيرة مؤرقة "

---

(١) برهان غليون: " اغتيال العقل "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٣١٤: ٣١٦، ص ص ٣٤٨: ٣٥٠

(٢) زكي نجيب محمود: " تجديد الفكر العربي "، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤.

(٣) جلال العشري: " زكي نجيب محمود وثورة العقل المعاصر "، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٩٨، ص ٨٩

(٤) زكي نجيب محمود: " تجديد الفكر العربي "، مرجع سابق ذكره، ص ٥

تبلورت في صيغة سؤال ألح عليه في أعوامه الأخيرة وكان السؤال عن فكرنا العربي: كيف يكون عربيا حقا ومعاصرا حقا؟ أو كيف يجمع بين الأصالة والمعاصرة؟

وهذا التطور الجدلي من الشيء إلى نقيضه، ومن النقيضين إلى المركب منهما، هو الذي طبع " زكي نجيب محمود " بطابع المرونة الفكرية والحساسية الثقافية في التعامل مع ثوابت التراث ومتغيرات العصر. وهو الذي طبع كتبه وكتاباته بطابع الاهتمام بهموم المثقفين، من خلال إيمانه بوحدة المعرفة وقومية الثقافة وتوصيل الأجيال. وهذه المراحل الثلاثة التي عبرها المفكر الكبير، هي التي عبّرت عنها عناوين كتبه الرئيسية.. " شروق من الغرب " ثم " الشرق الفنان "، ثم " تجديد الفكر العربي ".

من هنا نجد " زكي نجيب محمود " يبحث في الأسباب الأولى وراء نكسة العقل العربي، محاولا استشراف الغايات البعيدة لمحاولة إنهاضه من جديد. ومن هنا أيضا كان دوره في ظل المناخ الثقافي الجديد، الذي بغيره يصبح من العسير علينا أن نشارك في حضارة عصرنا على الوجه الأكمل.[1]

نستطيع الآن أن نصنف مواقف المثقفين العرب إزاء مسألة التراث والحداثة / الأصالة والمعاصرة وأن نحلل ارتباطها بالفكر السياسي العربي وانعكاسها على خطاب المثقف السياسي. هناك ثلاثة مواقف فكرية رئيسة شكلت ثلاث مواقف لعلاقة المثقف بالسلطة:

(١) مثقف منبهر بالغرب وإنجازاته، ومناد بمحاكاته، سواء على صعيد تجربته السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية. وقد نادى بفصل الدين عن الدولة، وهي مسالة لم يكن من الممكن طرحها على العقل العربي المسلم، كمسألة نظرية قابلة للنقاش.

(٢) مثقف يدعو إلى رفض ومقاومة كل ما أنتجه الغرب من حضارة مادية ونادى بالعودة إلى الدين كأساس لتجاوز حالة الضعف التي يعيشها العالم الإسلامي.

(٣) مثقف حاول التوفيق بين هذا وذاك، غير أنه في محاولته التوفيقية في الغالب قد وضع الإسلام في موقف دفاع، فقال بتضمنه للمبادئ التي نادى بها الغرب الليبرالي، كالديمقراطية والعدالة والمساواة، متجاهلا التناقض بين المنطلقات الفكرية للنموذجين، وما يمكن أن يبنى على ذلك الاختلاف المبدئي من مسائل متعلقة بإدارة العملية السياسية والاقتصادية والشأن العام(٢).

---

(١) جلال العشري: " زكي نجيب محمود وثورة العقل المعاصر "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٣١، ٨٨: ٩٠

(٢) مريم سلطان لوتاه: " المثقف العربي والسلطة "، مج الديمقراطية،السنة الخامسة، ع ١٨، أبريل ٢٠٠٥ ص ٥٧

الجدير بالذكر أنه رغم اختلاف تلك التوجهات الفكرية، وموقف كل منها من قضية السلطة وعلاقته بها، إلا أنهـا قـد اتفقت على أن هناك وضعا عربيا وإسلاميا مترديا، ينبغي إصلاحه وإن اختلفت حوله سبل الإصلاح وآلياته. وبـشكل أعـم يرى " مجدي حجازي " أن هناك عاملا مشتركا اعظم يجمع بين هذه الاتجاهات رغم اختلافاتها وهـو الإحـساس الخفـي بوجودإشكاليات متعددة ومتداخلة الأبعاد تتردد في كثير من الكتابات تحت ما يسمى بمأزق الفكر العربي أو همـوم الثقافـة

وفي إطار هذه الاتجاهات والرؤى الثلاثة وجد التناقض بين الفكر والواقع وعرف المثقفون العرب الازدواجية الفكرية نتيجة لهذا الانقسام، وبدأ الحوار يتجه نحو النعت الأيديولوجي للمثقف ذاته. وفي غمرة النقاش والحماس العاطفي اختفى الفكر المنهجي والعلمي. إن حالة الانشطار والازدواجية أدت إلى اغتراب المثقف العربي ليس فقط عن واقعه وقضاياه، بل عن ذاته وهويته، وأدت به إلى حالة من فقدان الذات(١).

وقبل تحليل الخطاب السياسي ورصد سماته في ضوء إشكاليات الفكر العربي وازدواجيته وتناقض تياراته المختلفة نناقش أولا علاقة المثقف بالسلطة.

ثانياً: علاقة السياسة بالثقافة في الخطاب السياسي

" أزمة المثقف مع السلطة كما تنعكس في خطابه السياسي "

إنطلق ناقدو الخطاب السياسي ومنتجيه المعاصرون من مرجعية فكرية تجد في الماضي ما يعكر صفو الحاضر، وتلقي على العقل العربي وتاريخه مسئولية انهيار الحاضر، ولم ينظروا في تكوين السلطة السياسية المهيمنة على مقدرات الحاضر. كما لم يدركوا أن صور الاستبداد في عالم الحاضر مختلفة عن استبداد الماضي (٢). لقد اختلف المناخ المحيط بأكمله سياسيا وثقافيا واقتصاديا، وانعكس ذلك على خطاب المثقف وعلاقته بالسلطة وبالجماهير أيضا.

في نهاية القرن العشرين ــ تحديدا في التسعينيات ــ طُرحت علاقة المثقف بالسلطة بشكل أكثر إلحاحا، لتدفع بالتيار الليبرالي وبدور المثقف ذي التوجهات الرأسمالية الغربية إلى الصدارة، خاصة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وتفرد الولايات المتحدة بزعامة العالم، وبعد الإعلان عن النظام الدولي الجديد، عندها لم يعد النموذج الليبرالي خيارا، بل أخذ يتحول إلى فرص وتحد في ظل عولمة الاقتصاد والسياسة والثقافة، وهنا يبرز التحدي الأكبر بالنسبة للمثقف العربي في سؤال " أين هومن هذه الأحداث "؟ " هل يملك رؤية وبديلا يمكن من خلالها مواجهة هذا التحدي"؟ إننا أحوج ما نكون إلى رؤية، إلى فلسفة، إلى فكرة يمكن من خلالها فهم ما يحدث وإيجاد مخرج له.

من أهم معطيات مرحلة التسعينيات، والتي كانت لها تداعياتها الواضحة على الساحة الثقافية العربية، وعلى موقف المثقف من السلطة، انهيار الاتحاد السوفيتي وبروز النظام الليبرالي الغربي كنموذج أوحد، فلا مجال للمناورة الثقافية أو السياسية. وغزو العراق للكويت وتداعيات ذلك العلاقات العربية – العربية من جهة، وعلى ثوابت الفكر السياسي العربي من جهة أخرى، إذ

العربية أو.. أزمة المثقف والثقافة.. إلى آخر تلك العبارات التي أصبحت سائدة في معظم الكتابات والمناقشات الظاهرة والخفية.أنظر أحمد مجدي حجازي: " الثقافة العربية في زمن العولمة "، ص ١١٠

(١) أحمد مجدي حجازي: " الثقافة العربية في زمن العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ١١٠: ١١١

(٢) عمر كوش: " العقل السياسي.. تعطل المنطق وسيادة الخرافة "، مج حوار العرب، مؤسسة الفكر العربي، بيروت، السنة الأولى، عدد ٩، أغسطس ٢٠٠٥،ص ٣٦

أدى ذلك إلى زعزعة الثوابت القومية لدى البعض ومهد الطريق لمزيد من التدخلات الأجنبية في المنطقة، وطرح المنظومة الشرق أوسطية، بالإضافة إلى عولمة الاقتصاد والسياسة والثقافة وما تعنيه من ضغوط على النظم السياسية ومن تحديات لابد للمثقف العربي من التعامل معها. أحدثت تلك المرحلة إرباكا فكريا وسياسيا لدى المثقف والسلطة على حد سواء، بل وأربكت العلاقة بينهما، ويمكن التمييز بين المواقف الثقافية التالية:

١. مثقف ليبرالي في الأساس: وجاءت تداعيات التسعينيات لتدعم توجهه الفكري، لتؤكد له بأن النموذج الديمقراطي الغربي الرأسمالي هو النموذج الفاضل الذي ينبغي أن تحاكيه النظم السياسية العربية.
٢. مثقف قومي أو اشتراكي: جاءت تداعيات التسعينيات سواء على المستوى العالمي أو على المستوى الإقليمي العربي لتحدث هزة في ثوابته الفكرية، وتشعره بعدم الجدوى من التمسك بتلك المبادئ، فانقلب من النقيض إلى النقيض كتحول بعض القوميين العرب إلى مدافعين عن قيم النظام الدولي الجديد أو تحول بعضهم من التوجه الاشتراكي لتبني توجهات إسلامية باعتبار أن الإسلام يمثل الحل أو المخرج، خاصة في ظل تحدي العولمة للخصوصيات الثقافية.
٣. مثقف قومي أو إسلامي: لم تزده الأحداث إلا تمسكا وإيمانا بمبادئه، وأنه لا مخرج لحالة الضعف العربي خارج إطار الوحدة، سواء العربية أو الإسلامية، خاصة في ظل نظام دولي يتجه شيئا فشيئا نحو التكتل.
٤. مثقف أربكته الأحداث: وأعتقد أن عهد الأيديولوجيات أو الأفكار قد انتهى، والتزم الصمت والسلبية أو اتبع نهجا مصلحيا، فهو يتحرك باتجاه تحقيق مصالحه.

وإذا كانت هذه المواقف الثقافية تعكس نظرة المثقف المعاصر إلى السلطة في ضوء الأحداث المعاصرة، فلنبتعد قليلا عن المشهد المعاصر ونحاول أن نلقي الضوء على علاقة المثقف بالسلطة تفصيليا(١).

(١). نبذة تاريخية

علاقة المثقف بالسياسي هي علاقة معقدة، ومما زاد من تعقيدها كيفية التكييف بين الخطابين " الثقافي والسياسي " في عالم متغير، غدت الثقافة فيه من مقومات الوجود والحضارة الإنسانية، فالثقافة ليست ترفا، بل مشاركة، مسؤولية، وأخلاق، وتنمية اجتماعية(٢).

وبينما يرى " السيد يسين " أن ثنائية المثقف / السلطة التي تسود الأدبيات العربية، ثنائية زائفة

(١) مريم سلطان لوتاه: " المثقف العربي والسلطة "، مرجع سابق ذكره، ص ٦٠
(٢) عبد القادر عرابي: " أزمة المثقف العربي: المحنة الدائمة. دراسة في نشأة المثقف العربي وسوسيولوجيته"، المستقبل العربي، عدد ١٩٦،، السنة١٢، يونيو ١٩٩٥،، ص ٤٤

تضع المثقف في مواجهة السلطة وكأن السلطة بلا مثقفين والمثقفين بلا سلطة(١)، فإنني أختلف معه. فعلاقة المثقف بالسلطة علاقة واقعية قديمة في الحضارة الإنسانية وليست وليدة عصرنا هذا، إلا أنها شأن كثير من الظواهر تغيرت سماتها بفعل التغير الذي لحق بمجمل الحياة وانتقل بها من مرحلة إلى أخرى حتى وصل بها إلى هذا القدر من التطور الإنساني(٢). فبين الفيلسوف اليوناني " سقراط " والفيلسوف الفرنسي " جان بول سارتر " أربعة وعشرون قرنا، كان على البشرية أن تقطعها مرحلة بعد مرحلة وعصرا بعد عصر، حتى تتحرر الثقافة من تبعيتها لأي سلطة سياسية، وحتى تصبح هي نفسها سلطة مستقلة تجسد القيم الإنسانية الرفيعة، والمثل الأخلاقية العليا(٣).

إن سؤال العلاقة بين السلطة والمعرفة سؤال جوهري حيث السلطة السياسية سلطة ذات بطش، والمعرفة قوة تأثير في المجتمع، ولا مفر من التعارض والتوافق بينهما وإن تعددت الصور وتعقدت المسالك(٤). وهذه المسألة المركبة ظهرت قديما مع أشكال الحياة السياسية القديمة، وترتبط بوظائف الحكم وآلياته والأدوار المتوقعة من ناحية، ومن ناحية أخرى كيف يمكن لأفراد أن يقيموا أداء الحاكم أو السلطان فيما يتعلق بحياتهم، ومن المفترض أن يمثلهم في أداء هذا الرأي. هذا القضايا تظهر في نصوص قديمة ولا تزال عالقة وقائمة إلى يومنا هذا(٥). فقد رأى " أفلاطون " في جمهوريته الفاضلة أن الحاكم الفاضل هو الفيلسوف. والفلاسفة الذين يمكنهم أن يدركوا ما هو أزلي وثابت ينبغي أن نعهد إليهم بالإشراف على الدولة. ويتضح لنا من قوله أن الفلاسفة في نظره يعادلون المثقفين، فالصفة الأساسية للفيلسوف عنده هي تعلقه الشديد بالمعرفة(٦). وكتب البعض في سيرة الإسكندر الأكبر أن " أرسطو " كان مستشاره وهو الذي زرع فيه تجاوز المحيط الهليني والنظر إلى فتح العالم كله، أو بعبارة أخرى "عولمة" ذلك الزمان الذي لم يعرف الإغريق له حدودا إلا البحر المتوسط والهند(٧). ويرجع " عابد الجابري " ظهور المثقف ونشأته في العصر

---

(١) السيد يسين: " ثنائية المثقف والسلطة "، الأهرام، ٤ مايو١٩٩٥، ص ٢٢

(٢) عزمي عاشور: " الانتقال من مثقف القضية إلى مثقف السلطة "، مج الديمقراطية، السنة الخامسة، مرجع سابق ذكره، ص ٨١

(٣) أحمد عبد المعطي حجازي: " الثقافة ليست بخير "، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٧٦

(٤) إسماعيل صبري عبدالله: " المثقف والسلطة "، مج الطليعة، مرجع سابق ذكره، ص ٥٥

(٥) أبو بكر أحمد باقادر: " العلاقة بين المثقف والسلطة كما يعرفها التراث الإسلامي في العصور المتأخرة "، مج إضافات، المجلة العربية لعلم الاجتماع، القاهرة، العدد الخامس، يوليو ٢٠٠٤، ص ٣٩

(٦) افلاطون: " جمهورية أفلاطون "، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤، ص ص ٣٩٢: ٣٩٣

للمزيد أنظر الكتاب السادس من " جمهورية افلاطون " حول الفلاسفة والحكم، وكيف يكون حكم الفيلسوف ممكنا، ص ٤٩٧

(٧) إسماعيل صبري عبدالله: " المثقف والسلطة "، مرجع سابق ذكره، ص ٥٤

عالج هذا الموضوع نصان قديمان هما ما كتبه الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي بعنوان: " ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين ". ونص لقاضي قضاة اليمن شيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني بعنوان " رفع الأساطين في حكم الاتصال بالسلاطين ". والنصان قد كتبا في مرحلتين تاريخيتين مختلفتين، النص الأول في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي والآخر بعده بحوالي ثلاثة قرون، فهما إذن نصان يجيبان على نفس افشكالية ولكن في زمنين مختلفين وكذلك في

الإسلامي إلى الخلاف بين الأمير والمثقف حول قضايا السلطة والإمامة.. إلخ، ويحكي الخلاف بين الثقافي والسياسي قصة هذا الظهور. وقد سجل هذه الظاهرة أبو بكر بن العربي الفقيه العربي الأندلسي بقوله: "كان الأمراء قبل هذا اليوم وفي صدر الإسلام هم العلماء ، كان الصحابة أمراء وعلماء في الوقت نفسه، يحكمون بالشرع ويشرعون للحكم، ثم حصل خلاف حول الحكم فاستأثر الأمراء بالسلطة وتمسك العلماء بالرأي فحصل استبداد بالأمر أدى إلى استقلال الرأي، فانفصل العلم والثقافة عن السياسة، وبدأت فئة المثقفين الأوائل في الإسلام بالظهور". إذن.. كان الأمير عالما وآمرا في صدر الإسلام، ومع ظهور الاختلاف بين الأمر " الحكم " والدين والعلم، انفصل العالم عن الأمير واستقل برأيه، فصار هذا من أهل الرأي وذاك من أهل السلطة [1].

وتبرز قضية العلاقة بين المثقف والسلطة بكل إشكالاتها في المجتمعات المتخلفة عنها في المجتمعات المتقدمة لظروف مرتبطة ببنية السلطة فيها، فالبيئة العربية على مدار القرنين الماضيين جسدت هذه العلاقة بشكل يستحق الوقوف عندها. وقد شهدت مصر بزوغ هذه الظاهرة في وقت متزامن مع بزوغها في المجتمعات المتقدمة، وهو ما يثير أكثر من علامة استفهام عند النظر إليها الآن، فهذه العلاقة بشكلها العصري، تم تدشينها منذ قرنين وبالتحديد يوم ١٣ مايو ١٨٠٥ عندما تولى محمد علي مقاليد الحكم في مصر، بسيناريو يشكل أبجديات كيفية بناء الشرعية بين الحاكم والشعب في البدايات الأولى لنهضة مجتمع خارج لتوه من ظلمات العصور الوسطى. ولا تكمن القيمة هنا في الحدث في ذاته بقدر ما أنها تكمن في الأسلوب والطريقة التي استطاع بها الشعب بزعامة " عمر مكرم " إجبار الحاكم " أحمد خورشيد " أن يتخلى عن الحكم وأن ينصب مكان حاكما آخر اختاره ـــ الشعب ـــ بشروطه.

هذا الحدث برهن على حقيقة تاريخية بأن ظاهرة "مثقف السلطة " قد ولدت من نفس ضلع "مثقف الشرعية"، فالأخير كان بدوره مشروعا ليصبح "مثقف سلطة" وعندما رفض أُطيح به ولم يغفر له الجميل الذي قدمه للحاكم الجديد نظرا لأن "عمر مكرم" آثر ان يظل المثقف صاحب القضية حتى وإن لعب دور مثقف الشرعية في البداية. هذا الموقف من المثقف مثّل إشكالية حقيقية في الحياة السياسية العربية، والمصرية على وجه الخصوص، منذ ذلك الوقت وحتى الآن، فالمتغير الأخير ـــ مثقف الشرعية ـــ مشترك بين الاثنين " المثقف صاحب القضية " و"مثقف السلطة"، على اعتبار أن الاثنين قد يلعبان دور مثقف الشرعية مع الاختلاف في التوظيف، فقد نجد المثقف صاحب القضية يلعب دور" مثقف الشرعية" كما في حال "عمر مكرم" مثلا، وحالات

بلدين مختلفين مصر واليمن، وربما في ظروف سياسية واقتصادية مختلفة، حتى لو كانت متشابهة. أنظر: أحمـد باقـادر: " العلاقة بين المثقف والسلطة "، إضافات، مرجع سابق ذكره، ص ٤٠

(١) عبد القادر عرابي: " أزمة المثقف العربي "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٣١: ٣٢ نقلا عن:

ـــ محمد عابد الجابري: " ظهور المثقفين في الإسلام "، الشرق الأوسط، ٦ فبراير ١٩٩٥

ـــ محمد عابد الجابري: " المثقفون والتاريخ "، الشرق الأوسط، ٧ فبراير ١٩٩٥

ـــ محمد عابد الجابري: " أجيال المثقفين في الإسلام "، الشرق الأوسط، ٨ فبراير ١٩٩٥

أخرى كثيرة مشابهة في أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين نتيجة طبيعة المناخ السياسي والثقافي التعددي. كما نجد " مثقف السلطة " نفسه يلعب دور " مثقف الشرعية " في النظم الديكتاتورية، وهو ما بدا واضحا في الدول العربية في النصف الثاني من القرن الماضي مع اختلاف التأثير لكلا النموذجين.

ويمكن القول أننا أمام معادلة أساسية طرفاها المثقف سواء كان "مثقف السلطة" أو "المثقف صاحب القضية" من ناحية، والسلطة من ناحية أخرى. ويمكن القول أيضا أن إنقلاب "محمد علي" على مثقف الشرعية كان له ما يبرره من كون أن مشروعه التحديثي تفوق على رؤية "مثقف الشرعية " بحكم قدراته المحدودة، في حين أن مشروع محمد علي كان مشروعا عصريا يحتاج إلى " المثقف الخبير "

والحق أن القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، كانا يمثلان فترة "المثقف صاحب المشروع"، حيث أنه على مدار هذا الوقت برزت أسماء تركت آثارا عظيمة فيما كانت تنادي به في مشروعها النهضوي، فبخلاف "رفاعة الطهطاوي" و "علي مبارك" كان هناك أيضا في بداية القرن الماضي قادة فكر يحملون مشعل التنوير أمثال "قاسم أمين" و "أحمد لطفي السيد"، وغيرهم من المفكرين الليبراليين وأيضا الاشتراكيين أمثال "سلامة موسى". وتظهر هذه القيمة بشكل كبير عند مقارنة هذا الأمر بالفترة التي أعقبت الاستقلال مع منتصف القرن العشرين، والتي اختفى فيها ليس فقط " المثقف التقني "، وإنما أيضا " المثقف صاحب المشروع " ليظهر على الساحة بدلا منهما " مثقف السلطة ".

وبدأت الإشكالية الحقيقية تتعلق بالحالة التي آلت إليها الحياة السياسية والثقافية العربية بوجه عام — والمصرية بوجه خاص — في أعقاب حصول أغلبها على الاستقلال منذ ما يزيد على النصف قرن، وهي تتجسد في حالة الازدواجية والتي بدت واضحة بشكل كبير لكل فئة على حدة أو بالنسبة للعلاقة فيما بينهما، فالبنسبة للمثقف كان الانفصام داخل المثقف الواحد، وبين المثقفين وبعضهم البعض: هذا ليبرالي وذاك أصولي، والثالث إشراكي والرابع قومي، فضلا عن مثقف السلطة. فإذا كان المناخ الثقافي والسياسي في مصر إبان أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين قد ساعد وصنع المثقف صاحب القضية، فإنه في المقابل، الحقبة الممتدة من منتصف القرن الماضي وحتى الآن كانت شاهدة على اغتيال واختفاء هذه النوعية من المثقفين. ومن هنا.. فبعد الاستقلال بقليل انتهى شهر عسل معظم المفكرين مع أنفسهم ومع مجتمعهم ومع الحكام الجدد، مفرزا واقعا جديدا تجلى في سلبيتين، الأولى سلطوية النظم، والثانية مثقف السلطة [1].

---

(١) عزمي عاشور: " الانتقال من مثقف القضية إلى مثقف السلطة "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٨١: ٨٥
أنظر أيضا: غالي شكري: " المثقفون والسلطة في مصر "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٤٦، ٥٢، ٢٨

(٢). صورة معاصرة

مقابل ثقافة المجتمع الحرة، أنتجت السياسة لنفسها ثقافة سلطة في عالمنا العربي، فقدمت نموذجا للثقافة التابعة، القائمة بكل قواها وأدواتها وقدراتها الإعلامية والجامعية والحكومية، على قمع الثقافة والمثقف. إن ثقافة السلطة التابعة ليست سلاحا مفيدا في نقد الخطأ حين وقوعه، ولا هي قادرة على تقديم خدمة لمصلحة الحاكم سوى خداعه، وترك المثقفين المبدعين يهمسون من وراء ظهره بدلا من مواجهته. وهذا ليس حلا لمشكلة قائمة، بل هو تعقيد لمشكلة بسيطة في تكوينها، وجذرها ضرورة الفصل بين الأنا الثقافي، وتركه حرا في خلاء المجتمع والكون، وبين الأنا السياسي، المقيد أصلا بقيود هو مبتكرها الأول بتكراره لنفسه (١).

لقد ارتبطت ظاهرة المثقف، منذ نشوئها في العالم العربي، حسبما تعتقد بعض الآراء، بعدم وجود سلطة للثقافة في مواجهة السلطة السياسية ، فالسلطة للحاكم على الجميع، وللشيخ والفقيه على المجتمع، ولكل منهما قوانينه وقائمة محظوراته المستقرة والمؤجلة، أما المثقف ذو المرجعية الحداثية والحامل للحداثة فسلطته لم تتأكد على مدار التاريخ الثقافي العربي.

ولا تنسجم السلطة السياسية كلية مع السلطة الثقافية، ولذا كانت رسالة المثقف التنويري في عالمنا العربي محفوفة بالمخاطر، ولا يزال المثقفون العرب يسائلون أنفسهم وهم في قبضة السلطة عن سلطة الثقافة.. لماذا؟ لأن سلطة الثقافة النقدية لا تتحقق ولا تقوم إلا على أرض الديمقراطية وفي ظلال راعية لحرية التعبير والاختلاف والاعتراف من الرأي العام والمجتمع المدني في كل ذلك. هذا هو الشرط التاريخي الذي تحقق في أوروبا منذ القرن الثامن عشر ولازال وعينا به ضئيلا حتى هذه اللحظة (٢). ويدعو البعض إلى قيام سلطة متقفة (متثاقفة)، تستفيد من نتاج الثقافة الحرة دون التدخل في أمرها ولا في توجيهها، ومن هنا جاءت المطالبة بإلغاء وزارة الثقافة وترك المجتمع والثقافة يتبادلان السوق بلا وسيط.ويبقى من حق السلطة تطبيق قوانينها ودستورها على الثقافة والمثقفين، ومن حق هؤلاء نقد القوانين نفسها ونقد السلطة حين تخطيء (٣).

رأى " أندريه مالرو " أن المثقف المعاصر هو الذي يوازي بين التطور العلمي وتنمية السياسة في المجتمع (٤)، فالسياسة في كل مكان ولا منجاة منها بالفرار غلى عالم الفن الصافي والفكر النقي، وعليه فإن المثقف عليه أن يقيم عمله على سياسة عامة تكشف عن معنى الحقيقة،

---

(١) خليل أحمد خليل: " الثقافة سلطان المثقف "، في: " مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة "، دار الفكر المعاصر، بيروت، طبعة أولى٢٠٠١.ص ٥٠

(٢) هاني نسيرة: " المثقف العربي وأزمة الديمقراطية: قراءة في مشروع أومليل الفكري "، مج الثقافة الجديدة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، عدد ١٦٢، نوفمبر ٢٠٠٣، ص ص ١٢١: ١٢٢

(٣) خليل احمد خليل: " الثقافة سلطان المثقف "، مرجع سابق ذكره، ص ٥٢

(٤) عبدالله عبد الرحمن الجفري: " المثقف العربي والحلم "، الهيئة المصرية العامة للكتاب "، ٢٠٠١، ص ص ٤١: ٤٢

مساويا بين تسييس العلاقات الاجتماعية والمعرفة الموضوعية (١). ويؤكد لنا تاريخ الفكر السياسي على ارتباط الثقافة بالسياسة، يشهد ذلك الشرق والغرب ماضيه وحاضره (٢).

ولكن.. هل الواقع يعكس ذلك حقيقة أم أن هناك علاقة مأزومة ــ ربما في مجتمعاتنا على وجه الخصوص ــ بين الثقافة والسياسة، تتحكم إلى حد بعيد في تحوير معالم الأزمة الثقافية التي نعيشها؟(٣) فرغم قدرة الثقافة في بعض الأحايين على تعزيز مواقعها بين الأنساق الاجتماعية الأخرى، إلا أنها تخضع لقوة النسق السياسي الذي يحدد مسار الثقافة الإبداعية وثقافة الحرية والديمقراطية. واهتمام النظم السياسية بالشأن الثقافي لا يبدو في كل الأحوال اهتماما جادا وإنما يأتي من خلال توظيفه كآلية من آليات دعم الشرعية السياسية أو دعم هيمنة موقع السياسي على الأنساق الأخرى والهدف هو " فكرنة " النظام السياسي. أي أن مصالح السياسة هي التي تحكم المصالح الثقافية في العادة (٤).

نظريا، لا يمنع شيء من أن يكون المثقف في مواقع وأدوار أخرى خارج الثقافة، ولكنه حين يخرج من الثقافة إلى السياسة.. هل يبقى هو نفسه؟

قدمت بعض الآراء تصنيفات للمثقف في حال ارتباطه أو إقامته علاقة ما مع السلطة أو السياسة بوجه عام:

١. المثقف الحاكم: هو المواطن المثقف الذي تساعده ظروفه على بلوغ السلطة حاكما، في أي مستوى من مستويات السلطة (من الوظيفة العادية إلى قمة الرئاسة)، وفي هذا مخالفة لما ظنه ابن خلدون واستفاده من تجربته كمثقف عربي من القرن الرابع عشر الميلادي، حين أعلن تمانع الجمع بين الرياستين العلمية والسياسية إذ لكل رياسة أسبابها ووسائلها وأغراضها.

٢. المثقف الثائر أو الثوري: هو المعترض، المعارض الذي ينتظم في جماعة ثقافية تغييرية، كما هو حال الأحزاب والتنظيمات والجماعات الراغبة في تجديد المجتمع والدولة.

٣. المثقف المحكوم: هو ابن الثقافة المحكومة، الثقافة الإبداعية الرافضة للتبعية والتهميش. وهذا الحال غالب على أغلب المثقفين العرب. هناك تعارض بين السلطة والنقد ورغبة من الحاكم

---

(١) فيصل دراج:" صور المثقف عند إدوارد سعيد "، الكرمل، مؤسسة الكرمل الثقافية، دار الشرق للنشر، الأردن، عدد ٧٨، شتاء ٢٠٠٤، ص ٤١. واقع الأمر أن إدوارد سعيد وصل إلى وحدة الكتابة والسياسة بسبب مأساته الفلسطينية وهكذا وحد بين الثقافة والتحرير، واتفق مع رأي " غرامشي " الذي عرّف المثقف الحديث " بالاختصاص ــ السياسة "، مؤيدا تسييس النقد وتصويب الثقافة بالسياسة.

(٢) حسن حنفي: " في الثقافة السياسية "، مرجع سابق ذكره، ص ١٨٢

(٣) فؤاد زكريا: " خطاب إلى العقل العربي "، دار مصر للطباعة، ١٩٩٠، ص ١٦

(٤) باقر سليمان النجار: " الثقافة وتحدياتها في الخليج العربي "، المستقبل العربي، عدد ٢٨٤، سنة ٢٥، أكتوبر ٢٠٠٢، ص ص ١٢٦: ١٢٧

أنظر أيضا: تيري إيغلتون: " الثقافة في طبعاتها المختلفة "، ترجمة: ثائر ديب، مج الكرمل، مؤسسة الكرمل الثقافية، عدد ٧٠ ــ ٧١، شتاء ــ ربيع ٢٠٠٢، ص ١١٤

في جعل المثقف تابعا. والمثقف المحكوم مظلوم في صراعه مع السلطان، دفاعا عن سلطانه الثقافي وهو محكوم بالنفي والغربة سواء داخل مكانه أو إلى مكان آخر.

٤. المثقف الشهيد: ظاهرة قديمة متكررة، وتبرز لاعتراض المثقفين بزمانهم الفكري أو المعرفي، وعلى ضيقهم المكاني. ومن معاني كل عصر ضيق أن يُقتل المفكرون ويُستشهد المثقفون لأسباب سياسية.

يبقى المثقفون على تنوعهم واحدا في إبداعهم. وفي سبيل إنسانية أكثر عقلانية وتحررا وتقدما، يتوهج المثقفون المبدعون شاهدين لعصرهم وعليه، ولذا تنشغل بهم السلطات، من أقصى الفوضوية والديمقراطية إلى أقصى الظلاميات والتوتاليتاريات، وبدلا من الحفاظ عليهم والاحتراس بهم يلجأ بعض السلطانيين إلى قهر الثقافة وهم لا يدركون أن العقل قاهر لا ينقهر إلا في جسد زمني عابر، ليولد في أجسام أخرى (١). وما يعلمه المثقف العربي جيدا أن لا شيء يحرر كالحرية ولذا يؤكد " معن زيادة " أن علاقة التضاد بين المثقف والسلطة في البلاد العربية والعالم الثالث عموما تعكس علاقة الثقافة بالحرية، إذا لم يكن المثقف حرا في مواجهة السلطة فإنه لا يمكن أن يكون مثقفا حقيقيا (٢). ولذا فعليه أن يكون مناضلا، لا مفكرا فحسب مهما كلفه هذا النضال من مخاطر (٣). وقد وصف " حسن حنفي " العلاقة المعقدة بين المثقف والسلطة حين تحدث عن إغراء السلطة الذي حين يستجيب له المثقف يتحول من مناضل إلى مبرر وبعد أن تستهلكه عن آخره، أو حين يفقد القدرة على التبرير الذكي ويكرر تبريره القديم الذي لا يلاحق الأحداث لفظته خارجها. ومن هنا فالمثقف بحكم رسالته في صراع دائم مع السلطة فهي تمثل البقاء والمحافظة وما هو كائن بينما هو يمثل الحركة والتقدم وما ينبغي أن يكون(٤). وهو نفسه ما يعتقده " سعد الدين إبراهيم " حيث يرى أن " اختصاص الأمير أو صفة الحاكم هي فن الممكن، وصفة المفكر / المثقف هي فن ما ينبغي أن يكون.. والاختلاف بينهما هو مصدر توتر لا يمكن تجاوزه، فهو قائم في حالتي التعاون والقطيعة "(٥). وانطلاقا من هذا يشكو المثقفون من مأزقهم المستديم بين السلطة والمجتمع ويتسم موقفهم بالتأرجح الأيديولوجي والتناقض أحيانا. إذ ماذا يفعل المثقف العربي في مأساته الراهنة؟ هو أمام إحراجين: إما الاقتراب من السلطة والاحتراق بنارها، فترمد جذوة نقده وإبداعه وإما الابتعاد عنها فيختار المواجهة فيجد نفسه منفيا في عزلة، يعمل لعالم مغلق وفي الوقت نفسه يُتهم بأنه انغلاقي (٦).

---

(١) خليل أحمد خليل: مرجع سابق ذكره، ص ص ٥٣: ٥٦

(٢) معن زيادة (رأي) في ندوة: " صعوبة أن تكون مثقفا عربيا "، المستقبل العربي،ع٢٧، السنة الرابعة،مايو ١٩٨١، ص ١٢٨

(٣) قسطنطين رزق (رأي) في ندوة: " المثقف العربي ومهامه الراهنة "، المستقبل العربي، ص ١٢٦

(٤) حسن حنفي: " في الثقافة السياسية "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٢٩: ٣٠

(٥) سعد الدين إبراهيم: " المفكر والأمير" العربي "،في (ندوة) الانتلجنسيا العربية. المثقفون والسلطة، سعد الدين إبراهيم (محرر)، منتدى الفكر العربي، عمان، ١٩٨٨، ص ص ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٦٢، ٥٦٤

(٦) أحمد مجدي حجازي:" الثقافة العربية في زمن العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ٧٢
أنظر أيضا خليل أحمد خليل: ص ص ٦١: ٦٢

في وضع الوضع الحالي للعمل السياسي في مجتمعنا، من الطبيعي أن يكون دور الثقافة هامشيا لا يتعدى الديكور. فالعمل السياسي له منطق وآلية تجعله مختلفا عن العمل الثقافي. من هنا أصبح المثقف في المنظمة السياسية عنصرا ثانويا أو ليس موضع ثقة أو رضا، ومن الطبيعي أيضا أن يقع التباعد بين المثقف والسياسي، ولا يلبث أن يصبح هذا التباعد خلافا فافتراقا، وربما عداء بين الطرفين[١]. وقد يرجع حقيقة هذا التعارض أو العداء إلى الاختلاف في المستويات الثقافية والتنافس بين الجانبين قيادة المجتمع والدولة. فالسياسي العربي خصوصا لا يجيد بالضرورة فن السياسة كتخصص قائم بذاته، فمعظم السياسيين العرب انخرطوا بدوافع ذاتية أو طبقية، وليسلهم دراية أو فهم عميق لماهية الفكر الذي يؤطر فعلهم السياسي في المجتمع، وبالمقابل، فإن المثقف يجيد معظم أنماط الثقافة ويدركها ـ بما فيها النمط السياسي ـ لأنه يمتهن الثقافة ويمتلك ملكة الإبداع باعتباره منتجا للثقافة. هذا التداخل النمطي لأشكال الثقافة دفع العديد من السياسيين للاعتقاد بأنهم يمتلكون حق الوصاية على جميع الأنماط الثقافية وعلى وجه الخصوص المثقف، مما خلق حالة التعارض والعداء بين السياسي والمثقف الرافض للهيمنة والتدجين[٢].

وقد لا تظهر الشروخ واضحة أو حادة في أزمنة الرخاء، ما دام " السياسي " قادرا على تسخير الثقافة، وما دام " المثقف " راضيا ويقوم بهذه المهمة، فإن تعايشا من نوع ما يخيم داخل المنظمة السياسية، ولكن إذا تمرد المثقف على الدور الذي يُسند إليه، أو إذا مارس حقه الديمقراطي بالنقد أو الاختلاف فعندئذ لابد أن يقع الخلاف بين الطرفين، وغالبا ما يلجأ السياسي ليس إلى معاقبة المثقف وحده بل ومعاقبة الثقافة، باعتبارها ترفا،أو خيالا وأنها تعيق العمل السياسي وتخلق له الصعوبات، ويركز في المقابل على ما يعتبره عمليا حسب زعمه وتصوراته، لكي يحد من تأثير المثقفين وأحلامهم. وهذه العلاقة تصبح معضلة خطيرة في أوقات الأزمات، وفي حالات الانهيارات العسكرية، والسياسية، أو حين تواجه المنظمة السياسية طريقا مسدودا. فما هو مسكوت عنه أو مغيب لا يلبث أن يأخذ أهمية أو حجما مختلفا، بما في ذلك العلاقة بين الثقافة والسياسة. فإذا أراد السياسي أن يسوي الأزمة بتقديم بعض التنازلات، فقد يتراجع ـ تكتيكيا ـ أمام المثقف، لا أمام الثقافة، لن يحتل موقعا ولكي يكون شريكا. وهكذا.. يتداخل المثقف والسياسي. لكن هذه الحالة تبقى هشة ومؤقتة وعليه تظل العلاقة بين الثقافة والسياسة أقرب للتواطؤ الصريح أو الضمني وغالبا ما تنتهي بافتراق لاحق، أو بتدجين الضعيف في هذه العلاقة وهو المثقف والثقافة أيضا في معظم الأحيان. وفي حالات أخرى حين يعترف السياسي بدور المثقف مفسحا له المجال لممارسة دوره النقدي، فإن المثقف يُؤخذ حين يعترف به (الآخر) فيندفع في تقديم صيغ وأنماط من الأفكار والعلاقات أقرب ما تكون إلى الرغبة أو التمني ويقدم فرضيات

---

(١) عبد الرحمن منيف: " بين الثقافة والسياسة "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٣٣: ٣٥

(٢) صاحب الربيعي: " الصراع بين السياسي والمثقف: قيم أم مصالح "، الديمقراطية، مرجع سابق، ص ٤٣

ومقولات ليس لها علاقة بالواقع الملموس، وإنما هي نتيجة ثقافة معزولة، مما يؤدي غلى سرعة الحلول والصيغ، الأمر الذي ينعكس على الثقافة ككل، وعلى المثقفين جميعا. وهذا ما يفسر عجز المثقفين حتى الآن في تحديد العلاقة التي يجب أن تقوم بين الطرفين أو الدور الذي يمكن أن تلعبه الثقافة في المجال السياسي(١).

نجمل الآراء التي حللت هذه القضية المعقدة الآن، في ظل الأوضاع السياسية الثقافية المعاصرة في الوطن العربي في موقفين على طرفي نقيض. الموقف الأول يرى أننا ارتهنا طويلا إلى الثقافة السلطانية فتبلد حسّنا الثقافي وأن عمليات الترويض الثقافي التي تمارسها الأنظمة العربية على المثقف، هي التي سببت الانهيار والتبلد الثقافي الذي يغلف حياتنا السياسية والاجتماعية. وهذا البؤس الثقافي ــ حسب هذا الموقف ــ أبطل مفعول الثقافة في ترشيد السياسة وفي خلق حضارة معاصرة، كما حدد دور المثقف وأنماطه في الوقت الراهن وهي: مثقف السلطة أو شاعر الأمير الذي لا يفتي ولا يجتهد في أفعال السلطان. والمثقف المهمش الذي يعيش الغربتين الداخلية والخارجية (٢). على الجانب الآخر من القضية نجد الموقف الثاني الذي يقول بأنه إذا كانت الخمسين سنة الماضية قد عظمت من مثقف السلطة على حساب المثقف صاحب المشروع. فإن كل المؤشرات تقول أن صوت هذه النوعية من المثقفين سوف يخبو، ويعود صوت المثقف صاحب القضية والمثقف الخبير يعلو مرة ثانية فالأرضية مازالت نهيئة لاستقبال هؤلاء في ظل التحديات الموجودة في مجتمعاتنا(٣).

---

(١) عبد الرحمن منيف: " بين الثقافة والسياسة "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٣٥: ٣٧

(٢) عبد القادر عرابي: " أزمة المثقف العربي "،مرجع سابق ذكره، ص ص ٢٨، ٢٩، ٤١

(٣) عزمي عاشور: " الانتقال من مثقف القضية إلى مثقف السلطة "، مرجع سابق، ص ٨٦

ثالثا: سمات الخطاب السياسي العربي المعاصر

يمارس الخطاب السياسي العربي الحديث و المعاصر "السياسة "، لا كخطاب يبحث في الواقع القائم، بل كخطاب يبحث عن واقع آخر... هو لا يواجه الواقع السياسي القائم ولا يدعو إلى تغييره أو إصلاحه انطلاقا من تحليله، بل انه يقفز عليه ليطرح كبديل عنه: أما " الواقع " – الماضي العربي الإسلامي – واما "الواقع" – الحاضر الأوروبي في ثوبه الليبرالي. يتعلق الأمر اذن بنفس القطبين اللذين يتمحور حولهما الخطاب النهضوي العربي العام: التراث والحداثة. وأيضا بنفس النموذجين اللذين يتجاذبان هذا الخطاب: النموذج العربي الاسلامي والنموذج الأوروبي.

ويصف الجابري الخطاب السياسي بالضحالة وممارسته السياسة في موضوعات (غير) سياسية، موضوعات لاتنتمي إلى السياسة، بمعنى البحث في علاقة السلطة بالمواطن، والمواطن بالسلطة الا انتماء غير مباشر. ويمكن مناقشة ذلك الأمر في ضوء بعدين أساسيين:

الأول: غياب السياسة عن الأدبيات النهضوية العربية

صحيح أن السياسة حاضرة في الخطاب النهضوي العربي، بل في الخطاب العربي الحديث والمعاصر بمختلف أنواعه واتجاهاته، ولكن مواجهة السياسة بخطاب خاص شيء غائب أو يكاد في الأدبيات النهضوية العربية. هناك من يعمم هذه الظاهرة على التاريخ الفكري العربي الإسلامي بأجمعه. فيقرر " علي عبد الرازق " أن من الملاحظ البين في تاريخ الحركة العلمية عند المسلمين أن حظ العلوم السياسية فيهم كان بالنسبة لغيرها من العلوم أسوأ حظا، وأن وجودها بينهم كان أضعف وجودا. فلسنا نعرف لهم مؤلفات في السياسة ولا مترجما، ولا نعرف لهم بحثا في شيء من أنظمة الحكم ولا الأصول السياسية اللهم إلا قليلا لا يقام له وزن ازاء حركتهم العلمية في غير السياسة من الفنون ". ويعلل ذلك بأن نظام الحكم في الإسلام، إنما قام على الغلبة، الشيء الذي يستتبع حتما " الضغط الملوكي على حرية العلم واستبداد الملوك بمعاهد التعليم ". وبالتالي التضييق على الكلام في السياسة ودراسة علومها [١]

وفي نص آخر معاصر يعبر ياسين الحافظ عن الأمر قائلا " تاريخيا في البلدان المتأخرة بوجه عام، ومنها الوطن العربي، لم تمارس السياسة بالمعنى اليوناني للكلمة، أي كمجموعة مسؤوليات وحقوق وواجبات ملقاة على عاتق عضو حر ومسؤول يشكل جزءا لا يتجزأ من مجموعة بشرية متجمعة في مدينة " ثم يضيف " بصورة عامة، في المدينة الاسلامية كانت الانسانوية مفتقدة، والتعددية مدانة، والانفصال بين السلطة والشعب قائما. لذا كانت السياسة

---

(١) محمد عابد الجابري: " الخطاب العربي المعاصر " ، مرجع سابق ذكره، ص ص ٦٥: ٦٦
نقلا عن: علي عبد الرازق: " الإسلام وأصول الحكم "، مطبعة مصر، القاهرة، طبعة ثالثة، ١٩٢٥، ص ص ٢٢، ٣٠، ٣١

ممنوعة، الأمر الذي أدى مع مرور الزمن الى تكون روح العزوف أو الفرار لدى الشعب(١)

وبغض النظر عن المبالغة التي تنطوي عليها هذه التعميمات، فإن الخطاب السياسي سواء في الحاضر أو الماضي كان ولا يزال في الأعم الأغلب، خطابا غير مباشر وغير صريح.

وهكذا فعلاوة على اللجوء في الماضي خاصة، الى ممارسة السياسة على الصعيد النظري بواسطة " الرمز " كإجراء الكلام على لسان الحيوانات كما في كتاب كليلة ودمنة، أو من خلال الأمثال والحكم، كما في كتب" السياسة الملوكية " و" الآداب السلطانية "، فان الكلام في السياسة لم يكن يتناول قضاياه مباشرة بل كان يلجأ في الغالب الى طرحها من خلال قضايا تنتمي إلى "سياسة " الماضي أو إلى ميدان آخر غير ذي طابع سياسي مباشر. فالكلام في الخلافة مثلا، وهو الموضوع الذي تمحور حوله " الفكر السياسي الاسلامي " كان دائما كلام في" سياسة الماضي "، على الرغم من أن دوافعه كانت من الحاضر دائما. ولا يختلف الأمر كثيرا في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر عما كان عليه في الفكر السياسي قديما. ونجد كلا من الخطاب الليبرالي والخطاب القومي يمارس هو الآخر السياسة من خلال قضايا (غير) سياسية أي غير ذات مفعول سياسي في الحاضر يراد بها أن تنوب عن القضايا السياسية التي تطرح نفسها في صورة "المباشر".(٢)

الثاني: إفتقاد المثقف العربي الحداثي لسلطته الثقافية

سلطة المثقف العربي لا يمكن أن تصنعها الأيديولوجية أو الخطاب (أيا كان نوعه)، ولكن تصنعها الديمقراطية حتى تصنع رأي عام واع وفاعل..وبهذا فقط تكون المعرفة سلطة.وفي تحليله لعلاقة السلطة الثقافية بالسلطة السياسية، يعتقد" علي أومليل " أن المثقف العربي الحداثي لا يجد سندا في تراثه لسلطته ورسالته، وذلك بعد استقراءه لنماذج عديدة من الكتاب والفلاسفة بدءا من عبد الحميد الكاتب الذي لم يكن يرى في الكاتب سوى "خديم للسلطان والأمير" مرورا بامتطاء التراجمة والفلاسفة حصان الطب ليوصلوا ما يودون أن يوصلوه إلى الحاكم. وكيف أثرت الترجمات الفارسية في تأكيد سلطة الحاكم منذ " ابن المقفع " وحتى " مسكويه "رائد الخطاب الأخلاقي في الثقافة الاسلامية.

أوضح أومليل أيضا كيف لم يستفد المثقف والمجتمع المسلم مما انتقل اليه من كتابات اليونان السياسية سواء" الفارابي" في مدينته الفاضلة أو" ابن رشد" فيما عرفه فيما بعد من سياسة أرسطو وكيف أثر سوء الترجمة مع عدم الوعي بنظم اليونان وتاريخه، فضلا عن هامشية الفيلسوف في عدم تطور فكر سياسي مختلف عما عرفه تاريخنا السياسي داخل السلطة أو

(١) ياسين الحافظ: " الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة "، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩، ص ص ٢٣٧: ٢٣٨ (الجابري ٦٦)

(٢) محمد عابد الجابري: " الخطاب العربي المعاصر "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٦٦: ٦٧

خارجها.كما كشف أيضا عن نظرة العلم السياسي في المجتمعات الإسلامية للسياسة، من حيث كان يرى السياسة خارج نطاق العلم لأن العلم يقوم على الثوابت والسياسة قائمة على التغير. من هنا غابت العلوم المدنية: علم السياسة وعلم الاجتماع عن الثقافة الإسلامية.. وكان لغيابهما أثره المرير على تطور هذه الثقافة وهذه المجتمعات [١].ويرى " سمير أمين " أن هذا الغياب هو سر بقاء هذه الثقافة.. ثقافة اجتهاد على النص أكثر من كونها ثقافة إبداع [٢]. ويذهب" أومليل" إلى أن سلطة المثقفين والكتاب بمعناها الحديث نشأت في عصر التنوير، حيث كانت فلسفة التنوير في فرنسا هي المصدر الأول للثورة الفرنسية.

وكذلك كانت كتابات الاصلاحيين العرب هي مصدر الاستقلال والثورات العربية على اختلافها.. ولكن الحد من سلطة المثقفين والتوجس منها دائم في الحالتين. فكما كتب " روبيير" في السنة الثانية لإعلان الجمهورية في فرنسا تقريرا بمثابة حملة على المثقفين متسائلا عن الرأي العام للشعب ومن يمتلك ناصيته هل هم المفكرون أم قادة الثورة الحقيقيون؟

نجد هذا الأمر نفسه في مصر مع ثورة يوليو سنة ١٩٥٢ فلم يمض عام على قيامها حتى أغلقت الصحف الثقافية التي كانت تصدر قبلها فتوقفت على التوالي مجلات " الثقافة " و" الرسالة" و" الكتاب ". وفي فبراير ١٩٥٤ سجن "احسان عبد القدوس " كما سجن في أغسطس من نفس العام " يوسف ادريس " بعد أسابيع قليلة من نشر مجموعته القصصية الأولى " أرخص ليالي ".كما فصل مجلس قيادة الثورة ٤٥ أستاذا جامعيا في سبتمبر من نفس العام[٣].

لقد ورثت ثورة يوليو ١٩٥٢، عندما قامت مجموعة من النظم المقيدة للحريات التي تحول دون حرية الفكر وتفرض رقابة على أي نشاط تراه السلطة السياسية منافيا للآداب وللنظام وللدين وللسياسة، حتى أن بعض الآراء تتساءل ما الفرق بين الحكم الملكي والحكم الجمهوري في هذا الخصوص، وماذا يبقى للإبداع من حرية للتعبير إذا كانت السلطات السياسية تحتفظ لنفسها بتفسير ما هو مخل بالدين، وما هو مغاير للسياسة، وما هو مباين للنظام؟[٤]

إن قطاعات واسعة ممن يلقبون المثقفين في مصر، من منظور الديمقراطية وحقوق الإنسان، لا تربطهم بهذا الشأن وشيجة حقيقة بل تقف مسئوليتهم فقط ــ بحكم الوظيفة أو الاحتراف ــ عند مجرد الكتابة أو الانتماء الحزبي والأيديولوجي. ولوحظ على المستوى الواقعي أنه لم تعد للمعاني المطلقة مثل الحرية والعدل والديمقراطية وحقوق الإنسان هذه الدائرة المركزة

(١) هاني نسيرة: " المثقف العربي وأزمة الديمقراطية. قراءة في مشروع أومليل الفكري "، سابق، ص ص ١٢٣: ١٢٤
أنظر: علي أومليل: " السلطة الثقافية والسلطة السياسية "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤
(٢) أمين: " الاجتهاد والابداع في الثقافة العربية "، المستقبل العربي، بيروت، أبريل ١٩٩٢
(٣) هاني نسيرة: مرجع سابق، ص ١٢٢
(٤) عاصم الدسوقي: " الحرية المتنازع عليها بين المثقف والسلطة. حالة مصر "، مج الديمقراطية، مرجع سـابق، ص ص ٧٣: ٧٤

من سنة ١٩٥٢، ١٩٦٧ إذ صارت هناك دائرة أضيق هي المتحكمة والشاغرة هي دائرة اليمين واليسار. وقد ظل كثير من المفكرين والكتاب مخلصين لفكرة الالتزام الأيديولوجي يساريا ويمينيا ، ولكن دون قدرة حقيقية على الإنجاز أو الفعل. ولكن كانت سلسلة الفشل الذريع في معاركنا الخارجية والداخلية منذ ١٩٥٦ ومرورا بسنة ١٩٦٧ حتى سقوط بغداد الأخير في أبريل ٢٠٠٣. حاول المثقف العربي أن يتخذ مقولة الإلتزام لدى " سارتر " بعد نشره مقالا عن الإلتزام في الأدب في عام ١٩٤٤، كمرجعية في تأكيد رسالته وسلطته، إلا أن ثمة فارقا رئيسا بين الحال في فرنسا التي احتفظ المثقفون فيها بسلطتهم وبين المثقف العربي، المصري خصوصا، والذي ما زال يُساءل نفسه وهو في قبضة السلطة عن سلطة الثقافة. ويرجع ذلك الفارق إلى افتقادنا للديمقراطية، فالشرط التاريخي والموضوعي الذي تحقق في الغرب منذ القرن الثامن عشر، سندا لسلطة المثقف هو الرأي العام الذي تحمله تيارات مجتمع مدني واع. وهو ما لم يتحقق في ثقافتنا، فقد أضاع مثقفونا وقتا طويلا حين غيبوا قضية الديمقراطية أو أغرقوها في ما ليس منها، أو حين أعطوا الأسبقية لشعارات أخرى. وقد تم استهلاك المنهج الراديكالي في النهضة ــ منذ خمسينيات القرن العشرين ــ أكثر من المنهج الإصلاحي،وقد استهلكنا قداسة الماضي وعداوة الآخر والسجال معهما أكثر من وعينا بذاتنا وواقعنا والسجال معه.

ونخلص إلى أن الديمقراطية في الوعي العربي، لازالت قابلة للإزاحة والتغييب، وكلما تمخض الواقع بأزماته الخارجية أو الداخلية عن أمل وليد جديد وجدناه كذلك مشوها، بما يؤكد أن أزمة الديمقراطية في العالم العربي هي أزمة وعي والتزام جاد بقضية الحرية والحقوق بعيدا عن الاستلاب الأيديولوجي أو السلطوي أو الماضوي. لم يستطع المثقف العربي إذن، أن يؤكد رسالته وسلطته لأنه انتهى من حيث انتهى " سارتر " ولم يبدأ من حيث بدأ، من توفير الشرط التاريخي لسلطة المثقف والتزامه، وهو النضال الديمقراطي والحقوقي الذي يضمن له ممارسة حرياته الخاصة والعامة[١].

ونصل بعد مناقشة هذين العاملين إلى أن اللجوء إلى التعميم والابتعاد عن مجابهة الواقع مباشرة، صفتان تطبعان الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر جملة وتفصيلا، مما جعل هذا الخطاب فقيرا ضحلا، ليس فقط من حيث طبيعته كخطاب (مفاهيمه، آلياته) بل أيضا من حيث الموضوعات التي حاول تسييسها، أي التي يحاول تعميق الوعي السياسي بها[٢].

بتحليل الخطاب السياسي العربي، يمكن رصد أهم السمات، وهي ذاتها التي تسم الفكر العربي وتعكس وضعه الراهن. ويقع ذلك كله في إطار إشكاليات الثقافة العربية بأسرها والتي تنعكس بدورها في الإبداع السياسي للمثقف العربي المعاصر.

---

(١) هاني نسيرة: مرجع سابق، ص ص ١٢٢: ١٢٣

(٢) محمد عابد الجابري: " الخطاب العربي المعاصر "، مرجع سابق، ص ٦٧

(١). غياب المرجعية الثقافية.. وارتباط الخطاب السياسي العربي بالفكر الغربي

يُعتبر غياب المرجعية الثقافية أحد أوجه الخطاب الثقافي العربي المعاصر، وبالتالي الخطاب السياسي بشكل خاص. والمقصود بالمرجعية الثقافية منظومة الأفكار والقيم والمبادئ التي تؤسس المعارف والفكر والسلوك. إنها بمثابة أيديولوجيا Ideology، فالأحداث المعاصرة تهز العالم، وثمة دورة حضارية تعيد بناء المرجعيات الثقافية، فتظهر نظريات وتحول أخرى، إلا أن المثقف العربي مهتم بالغياب عن كل ذلك فكأننا مجتمع بلا مثقفين كما يدعي البعض.[١]

من ناحية أخرى.. تعتقد بعض الآراء في ارتباط المثقف العربي بمرجعية الفكر الأوروبي، وهو ارتباط ليس خافيا، فحينما حاول" إدوارد سعيد " أن يقدم رؤيته حول المثقف في كتابه " صور المثقف "، إستعان بشكل يكاد يكون كليا بأدبيات الفكر الأوروبي. وعندما حاول " عابد الجابري " إعادة بناء مفهوم المثقف داخل الفكر العربي فإنه يؤسس لهذا المفهوم من خلال المعنى الذي يعطي له في الفكر الأوروبي، حيث يجد مرجعيته الأصلية، فقد تحدث " الجابري " ناقدا إشكالية " المثقفون العرب ومسألة المرجعية " في مقدمة كتابه عن " الثقافة العربية في الحضارة العربية ". ورغم ذلك ارتد نقده عليه لأنه لم يتمكن من معالجة مفهوم المثقف، بعيدا عن هيمنة ومرجعية الفكر الأوروبي، وما أراد الخروج منه وقع فيه. والمبررات التي وضعها لتأكيد طريقته ومنهجيته في معالجة هذه القضية لم تسلم من النقد والاعتراض من داخل الفكر العربي نفسه. فمنهجيته التي اصطُلح على تسميتها " التأصيل الثقافي للمفاهيم الحديثة " ووجهت بنقد يرفض توظيف المفاهيم الحديثة المنقولة من الفكر الأوروبي بعد تبيئتها، ويناقش مسالة المشروعية الإبستمولوجية في عملية نقل مفهوم من حقل معرفي إلى حقل معرفي آخر، بعيد عنه أفقيا، أي على مستوى تصنيف العلوم وتمييز الحقول المعرفية بعضها عن بعض، أو عموديا، على مستوى تحقيب المعرفة والعلوم إلى عصور معرفية وأزمنة ثقافية.

لقد كشف المثقف العربي بوضوح كبير،عن ارتباطه بمرجعية الفكر الأوروبي الذي كان حقلا عند الكثيرين في التعليم، وتكوينا في الفكر والثقافة ومصدرا في البحث والكتابة. وهكذا اعتبر المثقف العربي نفسه جزءا لا يتجزأ من مشروع الحداثة الجديدة، وما من اتجاه أو فلسفة في الفكر الأوروبي، القديم منه أو الحديث أو المعاصر، إلا ونجد من كان يمثله في داخل الفكر العربي من المثقفين بلا أي غموض أو تستر، بل بنوع من الإشهار قد يصل إلى درجة التبجح عند البعض، وهي الظاهرة التي يصفها ويعللها " عبد الله العروي " بقوله " المثقف العربي بسبب تكوينه المجرد يميل إلى اعتناق أي مذهب يظهر في السوق ".

ويعتقد " زكي الميلاد " أن مكون هذه الإشكالية ــ أي ارتباط المثقف بالمرجعية الأوروبية ــ ناجم عن محاولة المثقف العربي تمثل شخصية وموقعية المثقف الوروبي، إذ رأى فيه نموذجه

---

(١) عبد القادر عرابي: " أزمة المثقف العربي "، مرجع سابق ذكره، ص ٢٨

الذي يسعى لتقمصه والتعبير عنه، فالمثقف الأوروبي انتزع لنفسه سلطة النقد في ظل أوضاع شديدة القمع والاستبداد، مع سيطرة الكنيسة الدينية على المجتمعات الأوروبية في القرون الوسطى، التي بالغت في إرهابها وقسوتها وقمعها للحريات العامة، والفكرية منها بالذات فأصبحت من أشد المعوقات أمام أي تقدم علمي ونهوض حضاري، مما حرض المثقف على مهمة أشد تحطيم البنى الدينية والنظام الفكري الديني بصورة جذرية، والدخول في مواجهة مع سلطة الكنيسة لتقييد صلاحياتها وعزلها عن شؤون الدولة والمجتمع، فخرج المثقف منتصرا في معاركه الفكرية والدينية والسياسية وانتزع لنفسه أوسع الحريات وأطلق لفكره العنان. وإلى هذا اليوم يفتخر المثقف الأوروبي بانتصاراته الفكرية في تلك العهود، والتي حصل من خلالها على سلطة النقد المطلقة في أن يقول كل شيء حول كل شيء تقريبا. وهذه هي الصورة الماثلة أمام عين المثقف العربي الذي لم ينقطع عن الاطلاع عليها والحديث عنها نتيجة ارتباطه المرجعي بالفكر الأوروبي، وهي الصورة التي يطمح للوصول إليها والتعبير الكامل عنها [١].

وقد حاول المثقف العربي أن يعبر عن هذا الارتباط بمرجعية الفكر الأوروبي، ويميز نفسه به من بين شرائح المجتمع في العالم العربي، محددا وظيفته الأساسية في العمل كجسر بين المجتمع المحلي المهمش وبين العالم المتقدم المسيطر، وصفه " برهان غليون "على أنه " التجسيد المباشر لعلم العصر المطلوب استيعابه، والتعبير عن التجدد، وولادة شخصية بديلة عن الشخصية السائدة إجتماعيا. إنه، كما يحلو له، رجل متفرد له اتصال مباشر بعالم الحداثة الفكري والمادي[٢]. إلا ان التأثر الواضح بين ادعاء الأصالة وإنشاء حداثة عربية تختلف عن الحداثة الغربية. ومن ثم.. يصبح له حضوران يحرص عليهما قدر استطاعته، حضور في مجتمعه العربي وحضور أمام مراكز الثقافة الغربية. وهنا جوهر أزمته، وهي ازدواجية الولاء، تلك الازدواجية التي حاول المثقف العربي إخفاءها لسنوات برفع شعار يرى البعض أنه فرغ الآن من معناه وهو " الأصالة والمعاصرة". ازدواجية الولاء هذه تفسر عملية الانشطار الدائمة والتناقضات القائمة والمستمرة عند المثقف العربي الحداثي، الذي يضع قدما في المشرق العربي وقدما في الغرب الأوروبي[٣]. ولكم من بين المثقفين ــ المتأثرين بثقافة العالم الحديث الأوروبي ــ

(١) راجع آراء زكي الميلاد حول المثقف العربي ومرجعيته الفكرية الأوروبية في: "محنة المثقف الديني مع العصر "،دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٦، ص ص ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٩٠

وانظر تفصيليا في: - إدوارد سعيد: " صور المثقف "، ترجمة: غسان غصن، دار النهار، بيروت، ١٩٩٦

ــ محمد عابد الجابري: " المثقفون في الحضارة العربية "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٠: ١١

ــ جلال العشري:، مرجع سابق ذكره، ص ٨٨

ــ عبد الله العروي: " ثقافتنا في ضوء التاريخ "،مرجع سابق ذكره ، ص ١٧٦

(٢) برهان غليون: " المثقف العربي: همومه وعطاؤه "، مركز دراسات الوحدة العربية "، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٥، ص ٩٢

(٣) عبد العزيز حمودة: " المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٣٢: ٣٣

والحالمين بإدخال أنماط المعرفة الحديثة إلى عالمنا المتأخر، نجد من أصبح يشكك في هذه الصورة التي حلم أن يمثلها، نتيجة للإحباط الذي أصابه، ومن الواقع الاجتماعي والسياسي الذي يستعصى عليه، فنجد " علي أومليل " ينبه ناقدا " ألم يئن الأوان لتغيير هذه الصورة التي رسمها المثقفون العرب لنفسهم والآتية من عالم غير عالمهم، بل عالم أوروبا القرن الثامن عشر التي نشأ فيها نموذج المثقف الشمولي، ذي الهالة التي يضفيها على نفسه ويضفيها عليه المجتمع.. المثقف ضمير الأمة والإنسانية والعارف بالحقيقة ومجدد الأفكار والأذواق، ورائد عملية التغيير والتقدم؟[1]

إذن هذه الصورة التي كان يحلم بها المثقف العربي، ويحاول أن يتمثلها.. صار اليوم أكثر من يشكك فيها اتجاه نفسه بالذات.

(٢). إنفصال الخطاب السياسي عن الواقع

تحليل الخطاب السياسي في الثقافة العربية يشير إلى أنه يقوم على " المنهج الإسقاطي " الذي يسقط مفاهيم استُخلصت من تحليل واقع معين على معطيات واقع آخر لم يسبق تشريحه وتحليله والتأكيد بالتالي من مدى تطابق معطياته الأساسية مع مضمون تلك المفاهيم[2]. وانطلاقا من هذا وُصف الخطاب السياسي بأنه اغترابي[3].

بل يعكس ذلك الأمر أيضا اغتراب المفكر عن وطنه العربي، مع إقحام التراث الغربي بمقولاته ومفاهيمه في محاولة لتطبيقها على واقع المجتمع العربي مع عدم الاعتراف ن أو إهمال عوامل الزمان والمكان في التراث الثقافي للمجتمعات[4]. ويعتقد الجابري أن المفاهيم الموظفة في الخطاب السياسي المعاصر، مستقاة إما من الماضي العربي الإسلامي أو من الحاضر الأوروبي، حيث تدل تلك المفاهيم في كلتا الحالتين على واقع ليس هو الواقع العربي الراهن، بل على واقع معتم غير محدد، مستنسخ إما من صورة " الماضي" وإما من صورة " الغرب ــ المستقبل " المأمول[5]. ويتفق " برهان غليون " مع ذلك الرأي حين ناقش "المنهج السجالي " وآلياته، وضمنها قدم رؤيته فيما يعرف " بالسكولستيكية " ويقصد بها عجز المفكر عن الإمساك بالواقع أو التحكم به. وهذا العجز ليس إلا من نتائج المنهج السجالي الذي يجد مبرراته وغايته في البرهنة على صحة الأيديولوجيات والمواقف الذاتية وفي الدفاع عنها أكثر مما يجدها في معاينة الواقع وفهمه

راجع أيضا رأي شكري عياد في أزمة الحداثي العربي: " المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب "، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣، ص ص ٦٦: ٦٧

(١) المثقف العربي همومه وعطاؤه: مجموعة من المثقفين، ص ١٤٥، (زكي الميلاد، ص ٧٠)

(٢) أحمد مجدي حجازي: "الثقافة العربية في زمن العولمة "، مرجع سابق ذكره ن ص ١١٢

(٣) تركي الحمد: " الثقافة العربية في عصر العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ١٦٩

(٤) أحمد مجدي حجازي: ص ١١٢

(٥) محمد عابد الجابري: " إشكاليات الفكر العربي "، مرجع سابق ذكره، ص ٥٦

وتحليل عناصره. وللسكولستيكية العربية، في رأيه، جذورا أعمق قائمة في قلب عملية التحول الثقافي الذي نعيشه منذ أكثر من قرن. فعندما تتعرض ثقافة ما إلى دفق متواصل من مفاهيم وأفكار جديدة لا تستطيع أن تقاومها ولا أن تستوعبها داخل أطرها النظرية يحصل أحد أمرين، إما أن تتفكك وتنحل كثقافة متكاملة وذات انسجام ذاتي، أو أن تعدل من آلياتها وتكيف نفسها مع المفاهيم والأفكار الجديدة، حتى لو جاء ذلك على حساب التحامها بالواقع والتصاقها به. وهذه إحدى العمليات الأساسية لإعادة تغيير الواقع وتحويله بما يتطابق مع فكرة جديدة أو نماذج خارجية، وهي إحدى مصادر التجديد،ولكن هذا التجديد لا يحصل إلا في فترة تالية، إذ أن النظام الفكري الذي يخضع لعملية حقن سريعة بمفاهيم جديدة تعكس واقعا آخر أو تشير إليه يفقد في البداية صلته تدريجيا بالواقع المحلي وبالتجربة الحية، ويتحول إلى نظام مستهلك عاجز عن الإبداع وبهذه الطريقة يؤدي نفوذ ثقافة ما أو سيطرتها على ثقافة أخرى، إلى إعادة تركيب الواقع والمجتمع بما يتطابق مع مواقع المجتمع السائد ويؤكد سيادته.

ومثلما يلقي الجابري على عاتق النموذج / السلف مسؤولية ما يعانيه الفكر العربي وخطابه الأساسي للتقدم والإبداع لأنه يصرف العقل عن مواجهة الواقع، ينظر غليون إلى قيم الثقافة التقليدية التي يزداد عدم تطابقها ومجاراتها للواقع ذات النظرة اللائمة. فالفكر التراثي يتحول أيضا إلى فكر سكولستيكي يبحث عن مصداقية في واقع ماضي مطابق، ويصبح تغيير الواقع بما يتطابق مع صورته الماضية ضرورة منطقية بقدر ما هو شعار سياسي أو أيديولوجي، ففي كلتا الحالتين لا يستقر إلا بإعادة إنشاء الواقع الراهن وتركيبه. وهنا تكمن أيضا مشكلته الأساسية، مشكلة رفض الواقع ومن ثم عدم القدرة على فهمه وتحليله أو عدم الرغبة في ذلك مع الاحتفاظ بإرادة تغييره وقلبه وتجاوزه. ولما كان التغيير مستحيلا في هذه الشروط، يجنح الفكر إلى تغييره في الذهن، أي إلى تحويله إلى مفهوم يغني نقده وإسقاطه عن تحويل الواقع. وحينما يتحول الفكر إلى الأصل والواقع إلى الفرع الذي يتوجب عليه التكيف مع المقولات والتطابق معها.. يقود ذلك إلى نوع من إنكار الواقع الحي والتنكر له (١).

من هنا انقطاع العلاقة بين الفكر العربي وموضوعه: الواقع العربي، الأمر الذي يجعل من خطابه خطاب تضمين لا خطاب مضمون ومفاهيم مثل النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة والشورى والديمقراطية والعروبة والإسلام والوحدة العربية والاشتراكية والبرجوازية والبروليتاريا والصراع الطبقي.. إلخ، مفاهيم غير محددة في الخطاب العربي أو السياسي ، بمعنى أنها لاتحيل إلى شيء واضح و محدد في الواقع العربي. ولذلك فهي عندما يوظفها هذا الخطاب تكون قابلة لأن تدخل مع بعضها في علاقات غير مضبوطة، فتنوب عن بعضها أو تتحول إلى

---

(١) برهان غليون: " إغتيال العقل "،مرجع سابق ذكره، ص ص ٥٧: ٥٩

"بدائل" خطابية كلامية بدل أن تكون دوال على معطيات واقعية[1].

وبوجه عام.. نجد أن تحديد وتعريف مفهوم أو مصطلح، والإلمام بمقاصده، خصوصا في دول العالم الثالث حيث يتداخل ما هو اجتماعي مع ما هو سياسي والديني مع الدنيوي بشكل كبير، لا يستمد هذا التعريف غالبا من المفهوم ذاته، أي من كونه تجريدا للواقع بل تغلب عليه الأيديولوجيا والأشواق والتطلعات، فيصبح المصطلح من خلال ما يضفي عليه، مما ليس فيه، تعبيرا عن شيء أو أشياء لا علاقة لها بالواقع، عن شيء يجب أن يكون كما يريده العقل المتعامل والمستعمل للمصطلح، وليس عن الشيء الموجود بالفعل[2]. وهكذا تصبح العملية الفكرية عملية استنباط أفكار من أفكار دون عودة إلى الواقع. وهنا نلاحظ ـــ ما أشار إليه غليون ـــ من سيكولستيكية، أي انغلاق العقل داخل دائرة أطروحات وقضايا تبلورت في وضع وحقيقة معينيين، فأصبحت هي التي تتحكم برؤية العقل للواقع [3]،وتجعله لا يعيش الواقع إلا على مستوى القضايا والأفكار المصاغة مسبقا، الأمر الذي جعل بنية الفكر العربي الإسلامي عبارة عن بناء تصوري ذاتوي منسلخ عن الواقع، فكر مرتبط ومحكوم ومسير بمفاهيم ومصطلحات يُعتقد أنها واضحة وبينة، بينما هي في الحقيقة أبعد ما تكون عن الوضوح والموضوعية، حيث إن كل شخص أو حركة أو نظام يضفي عليها مسحة أخلاقية وقيمية إيجابية أو سلبية بحسب هواه،وهو أمر غير مقتصر على الحركة الإسلامية أو الفكر الإسلامي المعاصر، بل ينطبق أيضا على التيارات الفكرية الأخرى القومية والاشتراكية. ومما يزيد التعقيد والتشويش أن معظم المفاهيم والمصطلحات الخاصة بالخطاب المعاصر ليست مستمدة من البنية اللغوية أوالعقلية للناس المشكلين للظاهرة المعبر عنها، بل هي مفاهيم وافدة ومستمدة من القاموس اللغوي الأوروبي. ولا نبالغ إذا قلنا أن الحيز الأكبر من قاموسنا المفاهيمي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، هو عبارة عن مفاهيم مستجلبة ومركبة بشكل تعسفي وإقحامي على الواقع[4].

إننا حين نستخدم مفردات الحداثة الغربية ذات الدلالات التي ترتبط بها داخل الواقع الثقافي والحضاري الخاص بها، نحدث فوضى دلالية داخل واقعنا الثقافي والحضاري. وإذا كنا ننشد الأصالة فقد كان من الأحرى بنا أن ننحت مصطلحنا الخاص بنا ن النابع من واقعنا بكل مكوناته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لأن الهوة بين الواقعين الغربي والعربي واسعة سحيقة، لا يكفي الإدعاء الأجوف بإقامة جسور فوقها لأن ينسينا إدراك الاختلاف.وحينما ننسى ذلك الشعور بالاختلاف، نتناسى مجموعة من المحاذير التي تجيء مع هذا الإحساس بالاختلاف.

---

(١) محمد عابد الجابري: " إشكاليات الفكر العربي "، مرجع سابق ذكره، ص ٥٦

نفس هذه المفاهيم وغيرها مثل الدولة المعارضة ن الأحزاب، البرلمان، يرى إبراهيم أبراش أنها كلها مفاهيم – مثلما يراها الجابري ـــ تطلق على أشياء ليست بالضررة معبرة عن المعنى الحقيقي لهذه المفاهيم كما تجسدها تعبيراتها الواقعية في دول المنشأ الغربية.

(٢) إبراهيم أبراش: " علم الاجتماع السياسي "، دار الشروق للنشر،الأردن، ١٩٩٨ ص ص ٢٧٢: ٢٧٣

(٣) راجع مناقشه غليون للمنهج السجالي وعناصره. السيكولستيكية في نظره تخضع تحليل الواقع إلى تحليل الأنظمة الشكلية والصورية للفكر،وتنتهي إلى قياس الواقع العملي على النظري (إغتيال العقل: ص ٥٥: ٥٧)

(٤) إبراهيم أبراش: " علم الاجتماع السياسي "، مرجع سابق ذكره، ص ٢٧٣

إن المسألة ليست مصطلحا مستوردا نتوه في تحديد دلالته، ولكنها أزمة فكر بالدرجة الأولى، أزمة ثقافة قبل كل شيء، فالمصطلحات التي أفرزتها الحداثة الغربية في تجلياتها في المدارس النقدية الحديثة من بنيوية وتفكيكية تثير أزمة عند قراء الحداثة الغربية ذاتها ن وتواجههم نفس المشاكل مع الفارق. فإذا كانت هناك أزمة مصطلح – مثل الضجة التي أثارها التفكيك في بدايته – من داخل الإطار الثقافي الذي أفرز هذا الفكر وتلك المذاهب، فلابد أن أزمة المصطلح بالنسبة للمتلقي من خارج ذلك الإطار الثقافي أكثر خطورة وحدة. فالمصطلح الذي لا يشير إلى دلالات معرفية محددة، بل يحدث إرباكا داخل الواقعين الحضاري والثقافي اللذين ارتبط بهما، حري بأن يحدث فوضى في الدلالات المعرفية عندنا أصحاب الأطر الثقافية والقيم المعرفية تماما. بعض الآراء المتحمسة للحداثة، ترى أن ذلك اتهام سطحي متسرع، فالمصطلح الحداثي الغربي الذي يستخدمه الحداثيون العرب يُعزل أولا عن دلالاته المعرفية والثقافية، ويُنقى من شوائب واقعه ليتم استخدامه في الواقع العربي المختلف، فالحداثة العربية نهضوية، إنها حركة إلى الأمام تبحث عن شرعية المستقبل في محاولة لاجتياز التكسر الثقافي الذي ترتب على فقدان الماضي لشرعيته التاريخية. والتكسر الثقافي الذي تهتم به الحداثة العربية اجتماعي – سياسي بالدرجة الأولى، على نقيض الفكر الثقافي الغربي، الذي يتناول أزمة إنسان العصر الحديث من منطلق ميتافيزقي يدعو الكاتب المبدع لمناقشة أزمة الإنسان في علاقته مع الآخر، ومع القوى الغيبية، ودراسة الوجود من كل جوانبه. ونحن – يمضي الحداثيون العرب في دفاعهم – نتعامل مع الإنسان العربي في واقعه المعيش، هنا التخلف الثقافي،، الجمود الفكري والرجعية، علاقة الإنسان بالسلطة والنظام السياسي من حيث إنها سلطة تعسفية قاهرة، نحن نستشف مستقبلا أفضل بعد انهيار الحلم العربي.

ولكن الحقيقة التي يجب على الحداثيين العرب التسليم بها، بدلا من اتهام كل من يختلف مع الحداثة بالجهل والتخلف.. هي حقيقة الأطر الثقافية والمعرفية المختلفة فقد يكون هذا الدفاع صحيحا تحت مظلة الحداثة الواسعة، لكن حين يخرج الحداثي من تحت تلك المظلة الواسعة العامة ويدخل مجالات النقد والتنظير الأدبي وتحليل الخطاب أو النص.. وهي المجالات التي أفرزتها الحداثة في الغرب، يستخدمون المصطلح النقدي والأدبي الغربي بكل دلالاته، ويصلون إلى نفس النتائج التي توصلت إليها الحداثة الغربية في تعاملها مع النصوص فلا نص ولا دلالة ثابتة، لا تفسير نهائي للنص ن لا تفسير مفضل أو موثوق به، اللعب الحر للغة، كل القراءات إساءات قراءات.. إلى آخر تلك المتاهات التي أدخلتنا فيها الحداثة الغربية ومدارسها النقدية. وإذا كان الحداثيون الغربيون يقفون فوق أرض واقع حضاري وثقافي يسمح لهم بكل هذا الترف الفكري، فإن أرض الواقع الحضاري والثقافي العربي ليست مستعدة لتقبل ذلك [1].

(١) عبد العزيز حمودة: " المرايا المحدبة "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٣٣: ٣٦

(٣) انغلاق الخطاب السياسي بين أحادية الفكر وفقدان الاختلاف والحوار مع الآخر

إن ما يميز الخطاب السياسي العربي المعاصر هو سيادة النظرة الأحادية وفقدان حق الاختلاف وخاصة في ظل الهيمنة السياسية المتسلطة التي تطالب الجميع بالخضوع [1].

ويفتقد المثقف العربي في خطابه السياسي سلامة الحوار والاختلاف مع " الآخر " سواء كان هذا " الآخر "، هو الآخر الشرقي أو الآخر الغربي. على مستوى الحوار مع " الآخر " في الداخل نجد الخطاب السياسي لا يتضمن فلسفة حقيقية، أي تنطوي على عناصر نظرية، بل هي بالأحرى غطاء أيديولوجي لصراع فردي أو اجتماعي يتخذ من موضوع الخطاب موقعا متميزا للجدال. من هنا يتم إنتاج إشكاليات ومسائل تفيد في تدعيم الصراع الاجتماعي والإبقاء عليه. والملاحظ هو غياب الأرضية المشتركة للحوار بين جميع الأطراف اليديولوجية والاجتماعية المتصارعة، والإيمان الثابت والمسبق بعقائديات متنافية، والتمسك بقيم ومواقف وإشكاليات لا تتعايش، أو لا يعتقد أحد بانها يمكن ان تتعايش مع قيم " الآخر " ومواقفه وإشكالياته. فهذه القناعة بالصدور عن مواقف لا يمكن أن تلتقي فيما بينها، كتلك التي ما زلنا نطلق عليها موقف (التقدم) وموقف (المحافظة) تحرر المحاور من مهمة السعي إلى إيجاد الحجج العقلية وإبراز الوقائع الفعلية التي يمكن أن تسير بالنقاش إلى نتيجة مقبولة ومدعومة بالبراهين، وتفرض عليه منذ البدء إتخاذ مواقف دفاعية لتأكيد اختيارات مسبقة وإظهار صلاحيتها، فكل طرف يشعر أن خصمه يعيش في تاريخ آخر، ويصدر عن قناعات ومشاعر واعتقادات لا يمكن نسفها بالحجة، أو بالمنطق الموضوعي.

وإذا اتيح لنا تحليل الخطاب الثقافي العربي، والسياسي منه تحديدا، نتوقع أن نلمس إشكالية التداخل بين ما هو ثقافي وما هو سياسي، بين عمليتي التثاقف والهيمنة، حيث نجد التراثي الأصولي يرفض " الآخر " كلية دون إتاحة الفرصة للتفرقة بين التواصل والتسلط ودون الدخول في حوار علمي، فهو يرفض ثقافة الغرب بما تحمله من علوم ومعارف. إذن هو يعارض بنية العقل وآلياته بدلا من تحليل مضامين الفكر وأيديولوجياته ولهذا يدافع ــ بعاطفة وحماس ــ عن تراثه المفصل في الزمان والمكان.. يدافع عن الذات المفقودة أو المهمشة.

من ناحية أخرى.. صاحب المنطق العصري والدعوة للحداثة، والذي وقف على أرضية الثقافة العربية ومفاهيمها واعتبر قدوم العصر الحديث بمثابة قطيعة مطلقة مع الماضي العربي والغربي معا، لن يقبل أن يحاور الأصولي أو التراثي على أرضية المفاهيم التقليدية الدينية أو القومية التي يتمسك بها. ويتبنى في الوقت ذاته رؤية معارضة بحماس وعاطفة للاتجاهات التراثية، لكنه لا ينحو ــ في موقفه ــ نحو نقد الذات في إطار النقد الموضوعي العلمي المتعارف عليه، فهو لا يتحاور مع التراث، ويقبل الوافد الجديد دون تمحيص، ولا يفصل بين ما هو ثقافي

---

(١) عمر كوش: " العقل السياسي العربي "، مرجع سابق ذكره، ص ٣٨

وما هو سياسي. وإذ حصل الإجماع لدى الطرفين على أن المنطلقات التناقضة والإعتقادات المتباينة والهداف المتنافية تلغي إمكانية وجود لغة مشتركة بينهما، أصبحت المناقشة الوحيدة الممكنة هي تلك القائمة على خوض " حرب أيديولوجية " بكل ما تعنيه كلمة " حرب " من معنى. ومن مستلزمات هذه الحرب، رفض كل مناقشة داخلية أو مراجعة ذاتية. ومن الواضح أن المعركة أصبحت هي مصدر شرعية القضية وقاعدة إثبات وجودها وصلاحيتها(١). وربما لذلك يغيب الحوار الموضوعي في سياق الخطاب السياسي العربي، بل ويختفي الخطاب الأكاديمي في هذا الجزء من العالم، فإذا نظرنا بدقة إلى منتوجات الفكر، يمكن ان نصنف المفكرين والمثقفين والعلماء على أسس مذهبية أو ذاتية محض تبتعد إلى حد بعيد عن أسس التصنيف القائمة على العقلانية والموضوعية والعلمية، حيث نجد أن البعض من المثقفين العرب ينحو بوعي أحيانا أو بدون وعي في كثير من الأحيان نحو تأويل الفكر أو تفسير النص الخطابي من منظور ذاتي، يجد فيه صاحب التأويل ما لا يجده غيره، أي أنه يقوم بتأويل النص في ضوء أيديولوجية يتبناها أو استعارها من " الآخر "، ويرفض ــ بتشنج ــ تأويل الآخرين أو رأيهم ويتناسى المؤولون أن التباين الفكري والمنهجي أيضا أمر مسلم به، وأن الاختلاف لا يلغي الاتفاق، وأن الواقع الفعلي المعاش هو المحك الوحيد لصدق أو زيف النظريات والأفكار، وأن المطلق في مجال العلم هو ضرب من الخيال وأن الحوار الموضوعي هو أقصر الطريق للحقيقة.

أما إذا قمنا بتوسيع دائرة الحوار قليلا.. نصل إلى مستوى الحوار مع " الآخر " الغربي في الخارج. نصطدم حينها بذات الإشكالية المتعلقة بالتداخل ما بين الثقافي والسياسي. هناك فارق عظيم بين مفهوم " الآخر " ــ الفكر الغربي أو حضارة الاختراق ــ في معناه الثقافي وبين مصطلح " الآخر "في إطار المعنى السياسي المعبر عنه. ففي المعنى الأول " الثقافي " لابد من الاعتراف بعالمية الفكر ودولية الثقافة، فالثقافة لا تعرف الحدود والجمارك، بينما " الآخر " في معناه السياسي هو ما يمكن أن نختلف عليه يعني التسلطية والهيمنة. وهنا تتضح الفروق بين الثقافات المختلفة، فعندما تصبح ثقافات معينة في وضع أقوى تصبح الثقافات الأخرى في وضع أضعف، ثقافة مركز وثقافة تابعة هامشية وإذا كنا مع عالمية الفكر ودولية الثقافة بمعنى قبول مقولة التثاقف والتواصل بين الثقافات المختلفة هنا وهناك، فمعنى ذلك أننا لابد أن نؤيد قيام الحوارات بين الثقافات بغض النظر عن مصادرها الأصلية (٢).

---

(١) برهان غليون: " إغتيال العقل "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٤٣: ٤٦

وانظر أيضا: أحمد مجدي حجازي: " الثقافة العربية في زمن العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٠٥

(٢) أحمد مجدي حجازي: المرجع السابق مباشرة، ص ص ١١٢، ١١٣، ١٠٤

راجع أيضا تلاقي فكر " مجدي حجازي " مع " عابد الجابري " الذي تحدث عن علاقة الفكر والثقافة من زاويـــة الخـــاص والعام وتفرقته بين الفكر العالمي (أي فكر الثقافة التي تنزع إلى الهيمنة عالميا)، وبين الفكر المنتمي إلى ثقافة خاصة تحدده وتصف انتماؤه إلى ثقافة ما (كالفكر الأوروبي أو العربي أو الصيني) فالثقافة هنا هي المخصصة للفكر. أنظر في: محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي، ص ٦٨

*والخلاصة النقدية التي نصل إليها..*أن خطابنا السياسي في حاجة إلى دخوله في حوار مع " الآخر " بدلا من انغلاقه الذاتي، لقد درج الأصوليون على اعتبار فكر الحداثة والتحديث امتدادا لفكر الغرب ووصفوا الحداثيين بالنقل عن المستشرقين والضلوع معهم في التآمر على الثقافة العربية، ووُصم موقفهم المعادي للتراث والهوية والثقافة المحلية بالصليبية وبالعبث الفكري وفقدان الموضوعية واللاعقلية وقيل عن أفكارهم بأنها ليست إلا تقليدا أعمى ونسخا لكتب الغرب، ووُصف تحاملهم على التقاليد وعقلانيتهم العالمية بالعدمية القومية والاستلاب الثقافي(١).

من هنا لابد أن ننطلق من ضرورة الحوار الداخلي بين التراثيين والحداثيين العرب، ثم الحوار الداخلي بينهم من جهة وبين الآخر الغربي من جهة أخرى. ويجب ألا ننسى ــ في ظل هاجس الخوف من عملية الاختراق أو الغزو كما يُطلق عليها ــ أن التواصل حق مكتسب للجميع. وإذا رصدنا ما يسود العلاقة بين تاريخنا الثقافي والتاريخ الثقافي العالمي من اضطراب وانقطاع، ندرك تاريخنا ومكانتنا، فالثقافة العربية لم تكن في الواقع مجرد حلقة وصل بين الثقافة اليونانية، والثقافة الأوروبية الحديثة، بل كانت بالفعل إعادة لجانب مهم من الثقافة اليونانية " العلوم والفلسفة " وكانت الثقافة الأوروبية الحديثة إعادة إنتاج للثقافة العربية فلسفة وعلوما. إذا فحضورنا ــ كثقافة عربية ــ في التاريخ الثقافي العالمي " الأوروبي " هو حضور المؤسس وليس مجرد حضور الوسيط المؤقت. من هنا.. علينا إقامة حوار لإثبات ذاتنا، فلا يفيد مجرد الإدعاء والتنويه، والرومانسية، بل بالعمل على إعادة كتابة تاريخنا الثقافي وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة وبين التاريخ الثقافي العالمي من جهة أخرى وعلى أسس علمية وبروح نقدية(٢).

الخطاب السياسي إذن في حاجة إلى تجديد ورؤية جديدة معاصرة بإعادة الروح إلى الحوار الخلاق الموضوعي على مستوى العلاقة مع " الآخر " الداخلي، و" الآخر " الخارجي، بالإضافة إلى إدراك إشكالية التداخل بين الثقافي والسياسي في علاقتنا بثقافتنا المحلية وفي علاقتنا أيضا بالثقافة العالمية.

---

(١) برهان غليون: " إغتيال العقل "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٤٦: ٤٨

(٢) محمد عابد الجابري: " إشكاليات الفكر العربي المعاصر "، مرجع سابق ذكره، ص ص ٣٩: ٤٠

- **خاتمة الفصل الثالث**

في البداية، لتحليل الخطاب السياسي العربي المعاصر، تحليلا نقديا، عرض هذا الفصل بمباحثه الثلاث قضايا وإشكاليات ترتبط بالفكر العربي عموما وتنعكس على الإنتاج الثقافي لمثقفيه المعاصرين متمثلا في خطابهم السياسي.

يواجه الخطاب السياسي المعاصر سؤال الحداثة ويبدو عاجزا عن الإجابة، فالحداثة Modernization صورة يحلم بها المثقف ويعجز عن تحقيقها واقعا ملموسا. إن المفهوم ذاته يصعب ترجمته موضوعيا في ضوء خصائص أو نتائج يمكن اكتشافها(١). والمسألة المتعلقة بجذور أزمة الحداثة العربية هي أزمة فكر بالدرجة الأولى، وأزمة ثقافة قبل أي شيء آخر(٢). ويرى " هنري لوفيفر " أن التحديث يجمع بين فكرتين، التجديد من جهة وقدر من الانتظام في حركة التجديد من جهة أخرى(٣)، مع الأخذ في الاعتبار اختلاف الواقع الثقافي الغربي عن نظيره العربي. إن أهم مفردات الواقع الثقافي الغربي هي الأطر الفكرية والفلسفية التي أدت في النهاية إلى ظهور الحداثة وما تبعها من نظريات أدبية ونقدية، مُستعان بها في تحليل النص / الخطاب. إن دراسة الحداثة الغربية،والبنيوية والتفكيك على وجه التحديد، لا يمكن أن يتم دون دراية بتاريخ الفلسفة الغربية منذ " لوك " و" هيوم " ومرورا " بكانط " و" هيجل " و" نيتشة "، وانتهاء "بهوسيرل" و" هايدجر " و" جادامر "، إذ أن الدراسات اللغوية والنقدية الحديثة تنطلق من قلب التراث الفكري الغربي ومعطياته، خاصة الآراء المختلفة حول الذات. من هنا فإن استخدامنا لهذه النظريات ومفاهيمها خارج هذا النطاق الفكري، وإخراجه من دائرة دلالته داخل القيم المعرفية يكون من نتيجته إحداث فوضى فكرية وازدواج ثقافي مخل.

ويرى " الجابري " أن المفاهيم الأيديولوجية في الخطاب العربي المعاصر، مستوردة إما من الماضي أو من الغرب، وهي مفاهيم – في رأيه – تقوم بوظيفة التضليل، إنها تغطي على النقص في الجانب المعرفي داخل الخطاب الذي يوظفها (٤).

من مناقشة إشكاليات الخطاب السياسي نصل إلى ضرورة الانتباه إلى خصوصية الواقع الثقافي العربي، إن سلخ النظريات والمفاهيم عن واقع النشأة وإقحامها على واقع اجتماعي حضاري مغاير، لن يؤدي إلى النجاح الذي حققته في دول النشأة، بمعنى آخر.. يجب أن لا تؤخذ

---

(١) عبد الله حسين البار (رأي) في: "المثقف اليمني. الحداثة العربية حالة ثقافية معزولة"، مـج الحكمـة، اتحـاد الكتـاب اليمنيين، العددان ٢٢٤ ـ ٢٢٥، صيف٢٠٠٣،ص ٣٢٥

(٢) محمد الجبر: "رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية "، دار علاء الدين للنشر، سورية / دمشق، طبعـة أولـى، ٢٠٠٣، ص ٩

(٣) هنري لوفيفر: "ما الحداثة "، ترجمة: كاظم جهاد، دار ابن رشد، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٣

(٤) محمد عابد الجابري: " إشكاليات الفكر العربي "، مرجع سابق ذكره، ص ٥٦

هذه المفاهيم كمقولات جاهزة، بل كنماذج تُستلهم وتُكيف مع خصوصيات كل مجتمع(١).

وبعض الآراء تنظر إلى قضية التراث والموروث عموما باعتبارهما يعبران عن قضية الانتماء والهوية، إنها قضية رغبة في إثبات الوجود أمام الغرب من أجل مواجهته وتحديه. ومن ثم، تخرج عن كونها بحثا في الموروث إلى اعتبارها صراعا بين حضارتين إحداهما موجودة ن بل وتفرض وجودها بكل وسيلة ممكنة، والأخرى كان لها وجودا فيما مضى وتحاول الآن جاهدة في السعي لإثبات هذا الوجود في الحاضر اعتمادا على وجودها التاريخي فيما مضى(٢).

والتساؤلات يجب أن تتحرر من معادلة " الاختيار المزيف " بين التراث والمعاصرة أو الحداثة، وتنحو نحو تساؤل آخر: هل يمكن حضور التراث في الحاضر؟ هل يمكن الوصول إلى صيغة تعمل من أجل تواصل التراث وإعادة تأسيسه في ضوء متغيرات العصر؟ إن ذلك مرهون ــ كما أسلفنا في المناقشة التفصيلية في متن الفصل الراهن ــ بالفصل بين الثقافي والسياسي، بين العالمية والذاتية، بين التبعية والاستقلال(٣).

لقد وُسم الإنتاج الثقافي العربي بالتشوه الداخلي المتشعب، والإنقسام والتجزؤ، وغياب الحوار الموضوعي والنقد الذاتي، فهو لا يقبل الفكر الآخر ولا يترك لذاته حرية البحث في ثقافة الآخر. على المثقف العربي، الخائف من الآخر ومن ثقافته الغازية أن يعيد قراءة تاريخه الفكري في ارتباطه بالغرب ومرجعيته الفلسفية والاجتماعية، بمنظور نقدي يحقق له العودة إلى الذات واكتشاف هويته على حقيقتها ويوازن له العلاقة بالفكر الأوروبي من دون تبعية أو هيمنة مضللة(٤). ولنا قدوة هامة مثمرة في قصة المفكر الكبير " زكي نجيب محمود " ورحلته الفكرية.

على المثقف العربي المعاصر إذن أن ينقذ خطابه السياسي وينتشله من بحر الإشكاليات المعقدة التي تزخر بها الثقافة العربية عموما، بممارسة الحوار الموضوعي من خلال الفكر. من يفقد الحوار مع ذاته يفقد القدرة على الحوار مع الآخر، لأن غياب فهم " الأنا " يلغي التجديد والإبداع في الزمان والمكان. وهكذا يمكن القول إنه في حالة تحقيق شروط التحاور مع "الذات" وكذا تحليل مضمون " الآخر " يمكن لنا تجاوز حالة التشرذم الفكري والعقائدي السائد بين المثقفين العرب، ومن ثم يمكن خلق الوعي بالتراث والذات(٥). يمكن حينها أن يتحرر الخطاب السياسي من قيوده أمام السلطة السياسية، ويعكس آراء المثقف المعاصر في فضاء سياسي / ثقافي عربي معاصر حر.

---

(١) إبراهيم أبراش: " علم الاجتماع السياسي "، مرجع سابق ذكره، ص ٢٧٤

(٢) محمد أحمد خلف الله: " إشكالية التراث والعلوم الاحتماعية "، في: (ندوة: إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي)، مرجع سابق ذكره، ص ٤٥٨

(٣) أحمد مجدي حجازي: " الثقافة العربية في زمن العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ١٠٦

(٤) زكي الميلاد: " محنة المثقف الديني مع العصر "، مرجع سابق ذكره، ص ٨٢

(٥) أحمد مجدي حجازي: " الثقافة العربية في زمن العولمة "، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٠٧: ١٠٨

- **خاتمة الباب الثاني**

ناقش هذا الجزء من الدراسة ثلاثة موضوعات رئيسة. في البداية تناول الفصل الأول المناخ الثقافي العالمي الذي يعيشه المثقف العربي، والمصري على وجه الخصوص، حيث لا يوجد مثقف يعيش في الهواء بل عليه أن يشخص المرحلة التاريخية التي يحياها. وفي هذا السياق ناقش الفصل العولمة الثقافية The Cultural Globalization متناولا خطاب العولمة الخاص بأطروحة التحديث والثقافة. وكذلك أزمة الهوية الثقافية وسؤال المعاصرة الذي يواجه المثقف العربى. وأثار الفصل العديد من التساؤلات حول أزمة الهوية الثقافية ومثقف اليوم ودوره المستقبلي وملامح خطابه الثقافي والسياسي في ظل العصر العولمي.

ثم انتقل بنا الفصل الثاني ــ من هذا الباب ــ إلى المثقف العربي المعاصر داخل دائرة مجتمعه. وبعد مناقشة مفهوم المثقف من حيث ضبابيته وتاريخه، يناقش الفصل دور المثقف العربي المعاصر وأزمته زمانيا ومكانيا. إن المثقف العربي لا يختلف عند تشريح وضعه التاريخي والاجتماعي عن غيره من المثقفين في أرجاء المعمورة ورحبات التاريخ، إنه إفرازا للأزمات وشاهد عليها في الوقت نفسه، ونستطيع أن نقول أن هنالك نوعا من العلاقة الجدلية بين الأزمة والمثقف. فالأزمة تصنع مثقفها المعبر عنها تجريديا وذهنيا. ولكن محنة المثقف العربى لا تعني أنه غير موجود، فهو قد يكون، هذه الأيام، مكبوتا وقد يكون مطموسا أو مطمورا ولكنه موجود ووظيفته يجب أن تكون موجودة.

انتهى هذا الباب بالفصل الثالث والأخير، وذلك بمحاولة تحليل نقدي عام للخطاب السياسي العربي المعاصر في ثلاثة مباحث رئيسة هي، *أولا*: الانشطار الذي يعانيه الخطاب السياسي وازدواجيته في ضوء إشكالية التراث والمعاصرة. وأوضح هذا المبحث كيف أن مشكلتنا الأساسية في الوطن العربي إجمالا هي مشكلة إيديولوجية بشكل خاص، وكل إشكالاتنا إنما تتفرع من هذه المشكلة في المقام الأول. فإشكالية الأصالة والمعاصرة، العروبة والإسلام، الاستقلال والتبعية، الدين والدولة، إلى غير ذلك من إشكالات، ما هي إلا انعكاس وتجسيد للفراغ أو الضياع الأيديولوجي والثقافي. *ثانيا*: علاقة السياسة بالثقافة كما تتجسد في أزمة المثقف مع السلطة وانعكاس ذلك في خطابه الثقافي. وفي ثنايا العرض لهذه القضية الهامة ناقش هذا المبحث التداخل بين الثقافي والسياسي، وكذا بين التثاقف والهيمنة. ثالثا: سمات الخطاب السياسي العربي المعاصر كما يراها المثقفون. البعض يسم الخطاب العربي بكل أنواعه " أدبي، فلسفي، سياسي، اجتماعي " بأنه مسيَس حتى العظم ومؤدلج حتى النخاع، وذلك في ما عدا أعمال معدودة. والخطاب العربي في نظر هؤلاء عبارة عن منشور سياسي صريح ومباشر مما يجعله أسير منطلقاته السياسية الضيقة، ويبعده بالتالي الجاذبية الإنسانية العامة التي تجعل من الخطاب عالمي المحتوى والمضمون. من هنا فهو ــ أي الخطاب العربي والسياسي ضمنا ــ يعاني من فقر مدقع في

الأسس المحددة للعالمية وخلود الفكر، فهو فئوي النزعة في مقابل النزعة الإنسانية، وهو أيديولوجي الملامح في مقابل الموضوعية، وهو رغبوي السمات في مقابل الواقعية [1].

بالإضافة إلى ذلك، يتسم الخطاب السياسي العربي بغياب المرجعية الثقافية وارتباطه بالفكر الغربي، وذلك لارتباط المثقف العربي ذاته بمرجعية الفكر الأوروبي، حيث اعتبر المثقف العربي نفسه منذ ولادته في القرن التاسع عشر جزءا لا يتجزأ من مشروع الحداثة الجديدة وانشغل بالفكر الغربي قبل الاهتمام بمشكلات مجتمعه وبتراث حضارته المتميز، والأخطر من ذلك أن هذا الانشغال لم يكن قائما على هوية تاريخية مسبقة. ومن سمات الخطاب السياسي أيضا انفصاله عن واقعه، حيث يعاني من غربة ذهنية ـ مفاهيمية زمانا ومكانا تنعكس سياسيا على مواقف واتجاهات المثقف العربي. وأخيرا يناقش المبحث الراهن السمة الأخيرة للخطاب السياسي وهي انغلاقه، نتيجة لأحادية الفكر، لافتقاد الحوار الموضوعي بين المثقفين.

وتبقى الدعوة، في النهاية، للمثقفين العرب المعاصرين، بمحاولة إنقاذ الخطاب السياسي، بل والثقافي عموما بإيجاد شبكة من المفاهيم نابعة من ذات الواقع التاريخي المتحرك المعاش، قادرة على عكس آليات هذا الواقع ودينامياته في الظروف المعاصرة، بما يكفل فهم هذا الواقع وإعادة تشكيله. بمعنى آخر فإن المطلوب هو نوع من التجديد الإبستمولوجي القادر على إفراز مفاهيم ذات مضمون جديد نابع من الواقع العربي ذاته. يتطلب الأمر أيضا النظر الواعي إلى التراث، فالذي لا يهتم بماضيه لا يمكن أن يفهم حاضره ولا يمكن أن يأخذ موقفا موضوعيا من المستقبل. أما فيما يتعلق بالفصام الناشيء بين المثقف وبين أبناء مجتمعه، بل وبينه وبين مجتمع المثقفين ذاته، فإنه يتطلب إقامة حوار موضوعي جاد ومتحرر من التعصبات الأيديولوجية المسبقة، على المثقف العربي المعاصر أن يحل معادلته المعاصرة بإقامة مثل هذا الحوار مع " الأنا " ثم مع " الآخر " في الداخل / أي الآخر العربي، و" الآخر " في الخارج / أي الآخر الغربي.

---

(١) راجع رأي تركي الحمد في:" التقافة العربية في عصر العولمة"، مرجع سابق ذكره، ص ص ١٨٧: ١٨٨

الباب الثالث
الخطاب السياسي المعاصر
"نموذج المثقف المصري"

محتويات الباب

تقديم:

يتناول هذا الباب الجانب التطبيقي لقضايا الدراسة النظرية، حيث يقدم الفصل السابع رؤية نقدية معاصرة من خلال التحليل الكيفي لإجابات بعض المثقفين المصريين المعاصرين على التساؤلات المُثارة في الجانب النظري للدراسة.

ثم في الفصل الثامن، نلتقي تحليلاً لبعض نماذج من خطاب المثقف المصري المعاصر، ذو البُعد السياسي، متمثلة في مؤلفات ثلاثة من مثقفي مصرالمعاصرين: "جلال أمين" و "نجيب محفوظ" و "علاء الأسواني".

ثم يُختتم هذا الباب في فصله التاسع والأخير بعرض لما توصلت إليه الدراسة من نتائج واستخلاصات نظرية أو إمبريقية.

الفصل السابع

المثقف المصري المعاصر: رؤية نقدية معاصرة

تمهيد:

يقدم هذا الفصل رؤية نقدية لعشرة من مثقفي مصر المعاصرين، الذين تم اختيارهم قصدياً، بهدف مناقشة قضايا الدراسة وإشكالاتها. تشمل هذه الرؤية نقاطاً رئيسة يمكن من خلالها استخلاص بعض نتائج الدراسة. ففي البداية يتم تناول قضية " المثقف والمعاصرة " بحيث يمكن رسم صورة آنية.. حالية للمثقف المصري. ونحاول استكشاف رؤية المثقف ذاته لنفسه ولدوره في ظل التغيرات العالمية. هل تغير دوره عن فتراتٍ زمنية سابقة ؟ هل يمكن القول بموت المثقف ؟ ثم ماذا عن علاقته الشائكة بالسلطة ؟

ثم يرسم المثقف لوحةً ذاتية لنفسه.. يصنف فيها نفسه أيديولوجياً، إذا ارتأى ذلك ووافق على محكات التصنيف السائدة، وارتباط موقفه الأيديولوجي أو انتماؤه الطبقي بخطابه الثقافي عموماً. ويعرض نظرته لأهم سمات الخطاب في ظل التغيرات العولمية وفكر ما بعد الحداثة.

وفي النهاية إختار لنا المثقف، الخطاب السياسي الذي تم تحليله في الفصل التالي.

أولاً: المثقف والمعاصرة

إتفق المثقفون على أن صورةالمثقف تختلف من مجتمع لآخر ومن زمنٍ لآخر. ولكن في البداية لابد أن نناقش " من هو المثقف " الذي نريد رسم صورته؟ بدايةً نلاحظ من إجابات المثقفين بوجود فوضى مفاهيمية تثير التساؤل بشأن دقة المفهوم ذاته. فيقول **محمد عناني**: *"إن كلمة Intellectual كلمة جديدة في دلالاتها الاجتماعية حتى في الإنجليزية، ومعناها القديم يقتصر على كل ما هو خاص بالذهن أو بالعقل أو بالفكر المنطقي، في مقابل العاطفة أو الشعور أوالإحساس، واستعمالها اسماً للدلالة على صاحب الفكر أو المفكر استعمال حديث كما يقول **رايموند ويليامز** في كتابه كلمات أساسية. وكذلك ارتباطها بالكلمة الحديثة نسبياً وهي Intelligentsia التي جرى العرف في الوطن العربي على ترجمتها بالمثقفين أو حتى بطبقة المثقفين... بالإضافة إلى أن مصطلح المثقف العضوي التي صكها **غرامشي**، يتم ترجمتها بمعنى عضوي، بينما يقصد غرامشي المثقف المنسق، الذي يلعب دوراً إيجابيا وحيوياً في المجتمع.. ينسق أنشطة الناس من حوله". أما* **صلاح قنصوة** فيرى أن هناك قصوراً في ترجمة المصطلح وتعني كلمة المفكر *" من يستخدم عقله في الشأن العام "*. وبعيداً عن المفاهيم اللغوية ومدى دقتها، فإن البعض الآخر حدد للمثقف مؤشرات ومعايير تكسبه صفة المثقف فمثلاً: *"المثقف في رأيي الخاص، هو الشخص الذي يمتلك رؤية نقدية ويكون حراً في التعبير عن رؤيته دون الخضوع لمواصفات السياسة العامة أو المصالح الشخصية "*. كما نظر البعض إلى الأمر نظرة أخرى، فأشار إلى أننا لابد أن نحدد المثقف بشكل أدق فإذا تحدثنا عن المثقف بشكل عام فهو يدخل فيه المتعلم والكاتب المشهور والصحفي اللامع وغيرهم، لايجب أن يقتصر الاهتمام على الدائرة المضيئة إعلامياً *" هل القضاة ليسوا مثقفين ؟ هل المحامين ليسوا مثقفين؟ وكذلك أساتذة الجامعةوالفنانيين وغيرهم من أصحاب القضايا. لابد أن نستعمل لفظ المثقف بشكل أوسع من الدائرة الضيقة التي لا تحتوي إلا على فئة مشهورة ولامعة"*.

ونستطيع أن نخلص إلى الاتفاق بشأن صفات المثقف التي ينبغي توافرها فيه مثل الرؤية النقدية وحريته في التعبير عنها، تحرره من أي سلطة سواء كانت سلطة سياسية أو سلطة دينية أو سلطة مجتمعية. بالإضافة إلى ضرورة امتلاكه موقفاً إيجابياً نحو قضايا مجتمعه. وفي السياق نفسه نجد البعض يضع لنا معايير خاصة لتصنيف المثقفين، البعض ارتأى وضعها من مدخل عام: *" هناك ثلاثة تعريفات للمثقف يحددوا ثلاثة أنماط: المثقف المتعلم.. خريج الجامعة،والمثقف*

المفكر، وهو صاحب الرأي الخاص الذي اكتسب رؤية خاصة من خلال قراءاته المتعددة وأصبحت له وجهة نظر محددة في كل القضايا. والمثقف المتخصص مثل أستاذ الطب الجراح والمهندس وغير ذلك من العاملين بالمهن المتخصصة. وما يعنيني هو المثقف المفكر Thinker المهتم بالشأن العام ".

هناك تصنيف مختلف وفقاً لمعيار آخر هو " العلاقة بالسلطة ". وفي هذا النطاق نجد رأي **محمد الجوهري** *" هناك المفكرين اليساريين الذين استطاع النظام تدجينهم وربطهم بعجلته وإنطاقهم بلسانه، وهناك المثقفين ذو التوجه الإسلامي الذين رفضوا الدخول في عباءة السلطة، وظلوا على حرصهم على تقديم رؤية بديلة، ولكنهم لا يمكن أن يكونوا خيراً للمجتمع، لأنهم يعملون لصالح الماضي والسلفية "*. وقدمت **فريدة النقاش** تمييزاً بين *"المثقف الفاعل الذي يسميه غرامشي المثقف العضوي، وهو المرتبط بحزب أو مرتبط بالطبقة التي يدافع عنها سواء كان ينتمي إليها أو لاينتمي إليها.. وبين المثقف الخامل الذي لا قضية له ولا إنتماء"*. بالإضافة إلى تقسيمة ثلاثية وفقاً للدور الذي يفضل المثقف لعبه في المجتمع *" إن المثقفين ليسوا شيئاً واحداً، هناك المثقفون التقدميون الذين يؤثرون ويلعبون أدواراً مهمة داخل الأحزاب والنقابات والحركة الديمقراطية عموماً. وهناك المثقفين اليمينيون الذين يلعبون نفس الأدوار ولكن من وجهة نظر أخرى، وهناك المثقفين التقنيين / المحايدين الذين يعتبرون أن الصراع في العالم وفي مصر هو بين التقدم المجرد والتخلف المجرد، ويرون أن حل هذا الصراع هو الوصول إلى التقدم التقني وإتقان المعارف الحديثة في المجتمع الجديد وهي معارف الثورة الرقمية والمعلوماتية.. هذه التقسيمة الثلاثية يندرج تحتها تقسيمات أكثر تفصيلية ولكنها تعني جميعاً أن دور المثقف لن يتراجع ".*

يتفق الجميع على أن **صورة المثقف** تغيرت نظراً للتحولات المختلفة التي تعرض لها العالم بأسره، والمجتمع المصري بالتبعية. وذلك لإن الصورة والدور يتحددان في سياق سياسي وثقافي محدد. أما عن فكرة موت المثقف وانتهاء الحاجة إليه أو إلى دوره فقد رفضها الجميع.

فالمثقف في نظر **الجوهري** *" لا يمكن أن يموت، ولكن يمكن أن تُنزع مخالبه وأنيابه، وأن يُحاصر وتُشلل فاعليته، ويفقد تأثيره... والأهم أن المثقف الفرد العبقري لا قيمة له ولا وزن ولا تأثيردون تنظيم حزبي أو Lobby يعمل في إطاره (نقابة ـــ جمعية فكرية ـــ أي إطار عام يحمي حركته على الصعيد العام، ويدافع عنه عندما تصطدم آراؤه مع النظام) "*. وتأتي الآراء جميعها لتدل على نفس المعنى بصيغ أخرى مختلفة لكن لها نفس الدلالة، فالمثقف كما يراه **سيد البحراوي**

" لم يمُت، ولكنه محاصر وهناك معوقات تمنعه من أداء دوره وتوصيل خطابه الحقيقي للناس، فهيمنة السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية الجديدة نجحت في تهميش دور المثقف، فهو ممنوع من التظاهر ومن الاعتصام ومن عقد الندوات في الشوارع..". ويرى **علاء الأسواني** *" أن صورة المثقف المصري في بعض الأحيان هي صورة إيجابية، إذا نظرنا إلى موقف قضاة مصر الراغبين في استقلال القضاء، وموقف المحامين المعتصمين لتحقيق مطالبهم،وغيرهم... ولكن هناك فئة عريضة تخرج من هذه الصور وهي فئة ينتمي إليها المثقف المتقاعس عن أداء دوره نظراً لتبعيته للسلطة. فالمثقف في رأيي هو الشخص الذي يمتلك من المعرفة الثقافية والمعرفة الإنسانية ما يشكل له موقفاً إنسانياً واجتماعياً ووطنياً.. والمحك الأساسي لأداء الدور هو وجود النظام الديمقراطي".* أما **عبد العظيم درويش** فيرى أن *" المثقف عليه دوراً هاماً في كل زمن وفي أي مجتمع وهوالارتقاء بالمستوى الثقافي للمجتمع ولا يمكن أن نتحدث عن موت المثقف أو انتهاء دوره.. ولكن يمكن أن نشير إلى بعض العوائق التي تحول دون تحقيق دوره وتوصيل رسالته مثل السمو في مستوى الكتابة والذي أحياناً ما يجعله مترفعاً عن الجماهير القارئة له، والنزعة الشوفينية.. لابد أن ينتبه المثقف إلى لغة خطابه.. لمن يكتب؟ وبأي هدف ؟ ومن يقرأ له ؟ ".* ويذهب **أبو السعود إبراهيم** *إلى أن " المثقف لم يمت ولم ينتهي دوره، بل يمكن القول أن دوره انحصر ولم يعد له نفس التوهج الماضي ".* وتؤكد **فريدة النقاش** أنه *" لا يمكن أن يموت المثقف، فوجوده هو حاجة موضوعية اجتماعية للمجتمعات، وهو نتيجة للتطور الاجتماعي والإقتصادي والثقافي. وانتهاء المثقف معناه انتهاء الأفكار والرؤى والتصورات حول العالم.. إن الأفكار قد تتغير لكن المثقف صاحب الأفكار لا يموت أبداً ".*

علاقة المثقف بالسلطة علاقة شائكة، عبر عنها المثقفون من وجهة نظرهم الخاصة. فعلى حين رفض جميع مثقفي العينة فكرة المثقف المتعاون مع السلطة، أيّد هذا التعاون مثقفاً واحداً نافياً أي توتر بين المثقف والسلطة *" لا أستطيع أن أرى توتر في علاقة المثقف بالسلطة، لأن شريحة المثقفين ليست قاصرة على مؤيد ومعارض. من المفترض أن السلطة تمثل جميع فئات الشعب، والمناخ هو الذي يفرض نوع العلاقة ونحن عاصرنا في عصر الرئيس أنور السادات معارضين لسياساته كانوا يتعجلون الحرب. أنا عضو في الأمانة العامة للحزب الوطني الحاكم، لكني حر في إبداء رأيي الخاص ولست مقيداً.. والهدف النهائي الذي يجب أن نصبو إليه فقط هو الارتقاء بمصر".*

ولكن على النقيض هناك مثقفين يرون في علاقة المثقف بالسلطة ما يخضعه. فيرى **الجوهري** *" أن المثقف الذي يستمع له النظام، وتفتح له السلطة إذاعتها وصحفها هو موظف*

بمرتبة مثقف، وهولايوجه أو يقدم رؤية،ولكنه يبرر، ويفسر، ويدافع، أو يصمت إذا لم يجد ما يقوله ". وهو نفس الرأي الذي يذهب إليه **حسن حنفي** *" المثقف هو الإنسان المستقل، لا يتبع أي سلطة، سواء السلطة السياسية، أو السلطة الدينية، أوالسلطة الاجتماعية أوالسلطة التاريخية. وهو يعتز باستقلاله وحرية فكره. ولكن ظروف العصر تحتم عليه التبعية، ففي عصر ثورة المعلومات يجد المثقف نفسه تابعاً للدول الكبرى، للقطب الواحد. بل إن ظروف العصر تجعله تابعاً داخل دولته، فمن أجل حياته اليومية يعتمد على هذه السلطة.. أو على هذا الحزب.. وعلى هذا الوزير..إلخ. وبالتالي ندر وجود المثقف بهذا المعنى.. المثقف الذي يمتلك رؤية للعالم ويعبر عنها بحرية كاملة متحرراً من أي سلطة "*. وتقول **سمية رمضان** *" ليس للمثقف أن يعمل بالسياسة ولا يجب أن ينخرط في حزب سياسي أو ينحاز إلى أي جهة سياسية، ليس أمامه إلا الإنحياز إلى قيم الحق والحرية والعدالة.. لابد أن تكون له نظرة وجودية إنسانية مُطلقة"*.

ومن المهم أن نعرض لآراء المثقفين التالية في هذا الأمر:

محمد عناني: *" يواجه المثقف الذي يهتم بالشأن العام دائماً خطر تخوف السلطة منه فإن شارك في حزب أو جمعية، وضعت فوقه وأمامه علامات استفهامية. وتبدأ في البحث عن أي دوافع حقيقية خلف اهتمامه بقضايا مجتمعه.. ولذلك فإن المثقفين المصريين بصفة عامة يترددون في المشاركة في القضايا العامة. والمثقف المفكر وهو من يعنيني، يشعر بالغربة في مجتمعه.. ويشعر أنه لا حيلة له إزاء ما يحدث في العالم من حوله وخصوصاً توحد العالم وظهور ما يسمى بالقرية العالمية بسبب ثورة الاتصالات، لإنه لا حيلة له فيما يحدث في بلده. ولذا نجد عدد كبير من الأعمال الفنية والمسرحيات والروايات، يهتم بغربة الإنسان عموماً في مصر وغربة المثقف بوجه عام "*.

صلاح قنصوة: *" المثقف لا يجب ان ينتمي إلى السلطة، فحين أكون جزء من نظام معين (أي ترس) يصبح ليس لدي التزام بموقف خاص وإنما ببرنامج حزبي أو هيئة تتجاوزني.. المثقف يجب أن يكون حراً. ولكننا في مصر نجد أن المثقف ارتبط في نشأته بالنظام في مصر منذ عهد محمد علي، ولم يتوفر لدينا الشروط الملائمة لاستقلال المثقف. وحالياً يجب أن يكتسب المثقف مناعة وقدرة لكي يعيش حياة لائقة وفي ظروف طيبة إنسانية وإلا سوف يواجه النفي أو الحبس"*.

فريدة النقاش: *" حين طرح المفكر الماركسي الإيطالي غرامشي فكرة المثقف العضوي كان يقصد بها المثقف الجماعي وهو من وجهة نظره الحزب.. أي تكوين حزبي سواء كان حزباً يسارياً أو يمينياً، لديه دائماً جماعة من المثقفين والمفكرين الذين يبلوروون أفكاره ونظرياته ومنطلقاته وآرائه وهذا النوع في رأيي هو الأكثر أهمية في العصر الحديث. لأنه لم يعد هناك*

فرصة كبيرة لنموذج المثقف الفردي، الذي يعمل مستقلاً تماماً عن كل التوجهات والسياسات حتى في تاريخنا الحديث دائماً ما نتذكر أن طه حسين كان مثقف فردي ذو قيمة كبيرة وتأثير عظيم على الحياة الفكرية والثقافية، كما أنه كان مرتبطاً بشكل أو بآخر بأحد الأحزاب. والمثقف هو اختيار وموقف، هناك مثقف يختار الإرتباط بالسلطة والدفاع عنها من أجل المصالح. وهناك مثقف آخر يرتبط بتطلعات الطبقات الشعبية وبأهدافها ورؤاها وهناك طبعاً الإنتهازيون الذين يحاولون إرضاء كل الأطراف، وهذا النموذج شائع جداً وقرأناه بشكل رائع في روايات نجيب محفوظ حين قدم في رواياته المختلفة شخصية المثقف الإنتهازي. ومن أهم معوقات أداء المثقف المصري لدوره الضغط على الحريات الذي تمارسه السلطة ".

سيد البحراوي: "لقد تم تهميش المثقف ودوره إلى أقصى درجة من قبل السلطة السياسية، فقد تم استيعاب جزء من المثقفين في إطار مؤسسات الدولة، وهو الدور الأساسي الذي قام به المجلس الأعلى للثقافة. ومن هنا أصبح هناك جزء آخر من المثقفين مُستبعد من العملية الثقافية والسياسية، في إطار تهميش دور أحزاب المعارضة وإفسادها وتقزيمها وفي إطار النفي.. النفي من قبل الإعلام وغيره لكل مثقف يحاول أن يحافظ على نفسه كمثقف وليس كموظف. والمثقف الذي يعبر عن رأيه بحرية عليه أن يتحمل نتيجة مواقفه ومنها النفي.. التغييب.. الغبن.. السجن. وعندما يعمل المثقف بالسياسة، في وزارة مثل وزارة الثقافة أو في الحزب الحاكم، في رأيي يفقد دوره كمثقف، لأنه لا يستطيع أن يؤدي دوره كناقد ".

علاء الأسواني: " لا يعيب المثقف أن يتعامل مع الحكومة، فالمفترض أن هذه الحكومة مُنتخبة من قبل الشعب، ولكن المحك الأساسي في هذا الأمر هو الديمقراطية. أما إذا كان النظام غير ديمقراطي على المثقف أن يفر من علاقته بالحكومة أو السلطة فرار السليم من الأجرب، كما قال العرب القدماء. في الدول الغربية بإمكان المثقف أن يحصل على دعم من الدولة وينتج أي عمل فني ضدها.. بأموالها لإن نظامها ديمقراطي. أما في مصر فإن تصريحات وزير الثقافة تؤكد أن المثقفين المصريين يتم توظيفهم في وزارة الثقافة، وقد عبر عن ذلك في تصريحات واضحة قائلاً (لقد أدخلت معظم المثقفين المصريين إلى حظيرة الدولة). وعلى ذلك فسياسة وزارة الثقافة، التابعة للحكومة هي ربط معظم المثقفين بمصالح الحكومة. والمعروف أن هؤلاء المثقفين العاملين بالثقافة الجماهيرية والمجلس الأعلى للثقافة والذين يقبضون راتباً حكومياً باعتبارهم مستشارين للوزير، هم في الواقع مستشارين لا يُستشاروا ويتم إدخالهم في لجان وزارية. والنتيجة المعروفة

هي تقاعس هذا المثقف الموظف عن أداء دوره الحقيقي. لقد أدرك الوزير أن المثقف يمكن أن يسبب صداعاً مزمناً للنظام السياسي فرأى توظيفهم وتجنيدهم" .

ثانياً: المثقف المعاصر.. الإنتماء الأيديولوجي وسمات الخطاب

حول تصنيف المثقف لنفسه أيديولوجياً وطبقياً.. صنف المثقفون جميعاً أنفسهم كطبقة وسطى. رافضين الارتباط بين الانتماء الإجتماعي / الطبقي وبين توجه المثقف الفكري وخطابه الثقافي الذي يجب أن يخاطب جميع الطبقات والشرائح.

ورغم الاتفاق بين المثقفين جميعاً على انتماءهم للطبقة الوسطى، إلا أنهم بالطبع اختلفوا في وصف أنفسهم أيديولوجياً. عبر **حسن حنفي** عن ذلك: *" من الصعب تصنيفي.. أنا أحاول أن أعقد حواراً بين الخطابات الموجودة. أدافع عن الحرية مثل الليبراليين، من منا لا يعشق الحرية ؟ وفي نفس الوقت: أدافع عن الاشتراكية مثل الاشتراكيين، فمن منا لا يحلم بالعدالة الاجتماعية ؟ وفي نفس الوقت أدافع عن التراث والثقافة الشعبية ودور الإسلام السياسي، وأدافع عن المصريين. أنا ضد التصنيف لأن الكل لا يوضع في الجزء، فأنا أجمع بين التيارات كلها في تيار وطني من أجل تأليف جبهة وطنية. أما لو وضعتيني في خانة معينة.. فأنا عند الماركسيين إسلامي متخفي، وأنا عند الحكومة إخواني أو.. شيوعي. لكنني أرى نفسي مثقف وطني مثل غرامشي، أدافع عن مصالح الأمة، ألعب دور الفقيه القديم والمناضل المعاصر والمثقف الثوري "*. في نفس الإتجاه صنف **الجوهري** نفسه طبقياً وأيديولوجياً: *" تصنيفي الذاتي الطبقي.. طبقة وسطى فعلياً، ولكن المثقف الثوري أو التقدمي يتجاوز دائماً حدود وضعه الطبقي، وتتسع رؤيته لإدراك مصالح كل الطبقات، خاصة المحرومة والمهمشة، ويجد نفسه يعمل في خدمتها ومن أجلها... أما عن تصنيفي لنفسي، يمكن أن أصنف نفسي بدون تحفظ مثقفاً يسارياً، مؤمناً بضرورة محاربة الاستغلال، وكشف المستغلين، وإقامة العدل الاجتماعي "*. وبينما رفض البعض تصنيف أنفسهم معترضين على القوالب أوالأنماط المُتعارف عليها مثل **سمية رمضان** التي ترفض هذه التصنيفات وتقول أنها *" ذات توجه إنساني.. ليس لي تصنيف فأنا أبحث عن قيم مطلقة مثل الحق، الخير، الجمال، العدل "*، **وأبو السعود ابراهيم:** *" أنا مثقف عصري هدفي الأساسي هو مصر وليس لي توجه معين "*، يحدد مثقفون آخرون موقفهم الأيديولوجي السياسي بوضوح:

علاء الأسواني : *" أنا موقفي ديمقراطي،إتجاهي يساري إشتراكي. لم أكن في أي وقت من الأوقات ماركسياً، ولكني طبعاً أحترم الماركسيين ويمكن أن أختلف معهم، كما أنني عضو في حركة كفاية وأضع نصب عيني هدفاً اساسياً هو التغيير ".*

فريدة النقاش: *" أنا مثقفة يسارية وأظن أنه ينطبق علي تعبير المثقف العضوي لأنني عضو في حزب سياسي منذ بدء حياتي السياسية والثقافية ".*

وقد انعكس التوجه الأيديولوجي للمثقف على خطابه الثقافي طابعاً إياه بطابع خاص. في البداية يمكن من خلال قراءة بعض الآراء أن نرصد، رأي المثقف في الخطاب السياسي المصري المعاصر.. فيرى **الجوهري** أن *" الخطاب السياسي المعاصر.. خطاب ديكتاتوري استبدادي يقوم على احتكار السلطة للأبد ــ بالمعنى الحرفي ــ ثم توريثها بعد ذلك ".* ولا شك أنه يقصد هنا الخطاب السلطوي. أما عن خطابه الثقافي *" حاولت على امتداد أربعين عاماً من العمل الفكري والمساهمة الثقافية المتواضعة أن أخدم قطاع الفقراء والمحرومين والمهمشين ومن لا صوت لهم..".* أما **محمد عناني** *" أنا ليبرالي في توجهي وتفكيري العام، ورأيي في كتاباتي وخصوصاً أعمالي المسرحية أنها نقدية ذات فكر ليبرالي إلى أقصى حد، و في كتاباتي العلمية والدراسية،من الطبيعي أن أنتهج أيضاً النهج الليبرالي ولو أنني أحياناً كنت أعين نفسي رقيباً على نفسي خشية جرح مشاعر بعض من يستطيعون البطش.. لكنني ضد أي نظام شمولي ولو تقنع بقناع الديمقراطية ".*

ويرى البعض أن خطابنا الثقافي حالياً هو خطاب "أصولي" يغلب عليه الطابع الراديكالي المفروض على الساحة، فالخطاب الديني هو موضة القرن الحادي والعشرين وهو خطاب ظلامي وليس مستنير. ويذهب **صلاح قنصوة** إلى أنه من الصعب تصنيف خطابات المثقفين المعاصريين تصنيفاً دقيقاً ، فلا توجد قواسم مشتركة لكل خطابات المثقفين ولكننا *" عاجزين.. فنحن نشعر بالعجز وهو إحساس داهم يُضعف أي قاعدة فكرية، وأصبحنا تابعين وتنكبنا طريق التفكير العميق واستسهلنا المواقف الإنفعالية والتصنيف السهل للمواقف.. غربي.. أصولي.. تراثي، وهذا كلام غريب، وليس تصنيفاً حقيقياً للفكر الإنساني، فالتصنيفات سهلة وجاهزة ثقافياً.. Stero type. لم نعد نرى الأطياف والتلوينات المختلفة وفقدنا قدرتنا على اتخاذ موقف ناضج ثوري.. في رأيي نحن شبه عميان ".* ويترك البعض مهمة تحديد خطابه ونوعيته أو سماته للجمهور القاريء ذاته، فيقول **عبد العظيم درويش** *" أنا خطابي نقدي إجتماعي ويغلب عليه الطابع الساخر وأسلوبي الكتابي معاصر، إلا أنني أترك للقاريء أن يصنف بنفسه ما يتلقاه، وأعتقد أن الجمهور هو الذي*

يختار الكاتب الذي يعبر عنه وعن همومه وآماله ويعزف عن الكاتب المتعالي والمغترب في برجه العاجي ". وتؤكد **فريدة النقاش** أن إنتماءها اليساري قد انعكس في خطابها *" أصبحت الكتابة رسالة وليست مجرد عمل فني ".* ويواجه الخطاب اليساري مشكلاته الخاصة التي يناقشها **سيد البحراوي** *" أنا يساري.. إلا أن خطابي مازال مغترباً إلى حد ما عن الجمهور، والخطاب اليساري عموماً خطاب منعزل عن القراء من الجمهور العادي. وهو يمتلك معوقاته الذاتية الخاصة، وهناك مسئولية تقع على أجهزة الدولة، ومسئولية ثالثة تقع على عاتق الناس أوالجماهير. فيما يتعلق* ***بالخطاب اليساري*** *ذاته فهو مازال بعيد عن هموم الناس، مازال يستخدم مصطلحات غامضة بالنسبة للناس العاديين، ومازال يفصل بين القضايا الوطنية والقضايا الأجنبية وقضايا الحريات، فهوغير قادر على ربط كل القضايا في سلة واحدة. أما* ***أجهزة الدولة*** *فهي تعمل على منع الخطاب اليساري من الوصول إلى الناس. هناك أخيراً مسئولية تقع على عاتق* ***الجماهير*** *التي أصبحت مغيبة تماماً حتى عن همومها في ظل هيمنة وسائل الإعلام وتزييف الوعي، أصبحت غير راغبة في التواصل مع أي خطاب سياسي حتى مع الإخوان المسلمين، فالمسئولية ثلاثية".*

ويصف **علاء الأسواني** خطابه قائلاً: *" خطابي ليس فقط رواياتي، إن رواياتي جزء من خطابي، لأن لي موقف سياسي ولي موقف عام معلن. أنا أكتب المقال السياسي أيضاً.وأنا كروائي أعتبر أن الرواية الجيدة هي الحياة على الورق، فحياتنا اليومية بكل ما تحويه من سياسة واجتماع ستجدينها في الرواية، لكنها أكثر عمقاً ودلالة وجمالاً، فالرواية تعكس السياق السياسي والثقافي للزمن الذي تقع فيه وقائعها ".*

وعن الخطاب السياسي للمثقف في ظل التحديات العولمية وما بعد الحداثية.. يتفق المثقفون على ضرورة التعامل مع التغيرات العالمية على الصعيد السياسي والصعيد الثقافي والفكري وأن يكون للمثقف المصري المعاصر موقفاً إيجابياً ينعكس في سلوكه وفي خطابه الثقافي عموماً، والسياسي على وجه الخصوص. وتذهب **سمية رمضان** إلى أن *" العولمة لها شقين: عولمة شرسة متوحشة، وعولمة مضادة. فالأولى قائمة على نظام عالمي جديد تتستر خلفه، وخلف علاقاته بسياسات الهيمنة والسيطرة.. أما العولمة بالمعنى الثاني فهي تشير إلى أمل في تآلف حقيقي بين المثقفين والكتاب وتحقيق قيم العدل والحرية والحق على مستوى شعوب العالم ".* وعلى ذلك يذهب المثقفون إلى أن المثقف المصري وخطابه حتى الآن لم يتخذ موقفاً عالمياً جديراً

بالاحترام العالمي، على حين نجد مثقفين غربيين يمارسون أدوارهم بشجاعة ويعكسون آرائهم في خطابهم بكل أنواعه. ويشير **علاء الأسواني** إلى أن *" المثقف لديه دورين: دور وطني نحو بلده وشعبه، ودور إنساني عالمي. وتابعنا مثقفين غربيين إستطاعوا التعبير عن آرائهم بالمظاهرات والكتابات أيضاً رافضين العولمة القهرية التي يمارسها الغرب بكل وحشية، رافضين الاحتلال العراقي،هذا هو الموقف الحقيقي والإنساني للمثقف،فقد قام بالمظاهرات شعوب مختلفة مثل الإسبان ليس لهم أي مصالح حقيقية مباشرتفي وقف العدوان الأمريكي على العراق ".*

ونخلص من إجابات المثقفين فيما يتعلق بهذه القضية أن المثقف المصري يحاول أن يعلن رأيه السياسي والثقافي بشكلٍ عام، ولكن هذه المحاولة تظهرعلى استحياء وليس لها الفاعليةالكافية حتى هذه اللحظة. وأبدى معظم المثقفين أملهم في محاولة صياغة خطاب سياسي موائماً للتغيرات العالمية فكراً وواقعاً، وفي ذات الوقت يكون مقروءاً ومفهوماً.

موقف المثقف المصري من قضية التراث والمعاصرة

إنقسم مثقفو الدراسة فيما يتعلق بإشكالية التراث والمعاصرة في أسلوب تناول الإشكالية فقط، أما في الركائزالأساسية فنجد اتفاق جماعي على أننا لا نعيش في مجتمع مغلق، نحن في عصر السماوات المفتوحة وتفرض علينا رياح العولمة وخاصةً العولمة الثقافية أن نواجه التحديات الآنية والآتية بإبداعات حقيقية تفرض لنا موقعاً ثقافياً جيداً وراقياً نطل منه على العالم بأسره، ويتفاعل هو معنا بدوره، تفاعلاً متكافئاً وخلاقاً. وليس معنى ذلك أن ننكر تراثنا كليةً، بل علينا أحياناً إعادة قراءة واكتشاف التراث لتعزيز الذات الثقافية المصرية. لنرى الآن كيف ينظر المثقف المصري لهذه الإشكالية وكيف يرشدنا لخطاب جديد مبدع يتعامل مع متغيرات العصر مع توظيفه النقدي للتراث. يرفض **سيد البحراوي** هذه الثنائية *" أنا أرفض ثنائية الأصالة والمعاصرة، ففي تصوري أن المعاصرة الحقيقية التي تنبع من لحظتي الراهنة وليس اللحظة الماضوية. أما إذا كان المقصود بالمعاصرة (المعاصرة الأوروبية)، فأنا أرفضها. أنا أنطلق من موقعي الزمني والمكاني. والآن نحن بين اتجاهين: الأول، التعامل مع التراث، والثاني، التعامل مع النموذج الغربي من ناحية ثانية. ويجب أن يكون هذا التعامل من منطلق " الفكر النقدي " والبحث عن احتياجاتي، وإذا لم أجد هنا أو هناك.. علي أن أجتهد بإبداع حلول جديدة للمشكلات المعاصرة. إبداع جديد، ليس تراثياً.. ولا إستيرادياً.. وليس أوروبياً. وأرى أن بعض الخطابات*

المعاصرة نجح بعضها في الوصول إلى هذه المعادلة ". نفس الرأي تعتنقه **فريدة النقاش** " هذه قضية مزيفة من وجهة نظري، وتدل على أن هناك تفكير شائع لا يزال يرى العالم بطريقة إنقسامية، فالتراث موجود فينا، في داخلنا، في تاريخنا. والمعاصرة ضرورة حتمية ولا يستطيع أحد أن يتجنبها. والحاضر من وجهة نظري هو مفتاح الماضي، كيف ننظر للماضي ؟... إن نظرتنا للتراث تنطلق من موقفنا من الحاضر.وفي الصراع الذي دار في الماضي، كما في الصراع الذي يدور في الحاضر: أين يقف المثقف ؟ هل يقف مع الرؤى المستقبلية التي تتطلع إلى تغيير العالم إلى الأفضل، أم يقف إلى جانب الرؤى الماضوية التي ترى في الماضي مفتاحاً للحاضر بدلاً من العكس " ؟ ويذهب **علاء الأسواني** إلى أن مشكلتنا الأساسية في عدم نضوج رؤيتنا للأمر " أنا لا أرى تناقض بين تراثنا والحداثة. يحدث هذا التناقض فقط إذا كانت رؤيتنا غير واضحة. إن الاستعمار والحضارة جاءا من نفس المكان.. إنجلترا كانت مصدراً لأبشع استعمار في العالم وفي نفس الوقت أعمق ديمقراطية. ومن تاريخنا نفسه نجد شيئاً تاريخياً طريفاً هو أن حزب الوفد المصري كان بناءه علماني مدني ديمقراطي،كان يقود المقاومة ضدالانجليز والاستعمار البريطاني، وفي نفس الوقت كانت مرجعيته ديمقراطية بريطانية، ولم يكن يعاني أي خلل. وهكذا لابد أن ننتبه إلى أن الاستعمار والديمقراطية جاءا إلينا من نفس المكان. نحن لدينا في تراثنا ما نفخر به،ولابد أن نستفيد أيضاً من منجزات الحضارة الغربية، بل ومختلف الحضارات ".

نفس صيحة الرفض يطلقها **صلاح قنصوة** الذي يرى في سؤال الهوية ذاته سؤال زائف "هويتك هو ما أنجزته بالفعل، فالهوية سؤال لاحق وليس سابق والغزو الثقافي هو ما جعلنا عرب ومسلمين. إن الدعوة إلى بعث كنوز التراث.. واستلهام قيمه.. وتحقيق ما يسمى بالأصالة والمعاصرة يجعلني أؤكد أن هذه الدعوة هي رد فعل أكثر من كونها فعلاً أصيلاً، فهي رفض للواقع الحاضروهجرة إلى الماضي،وهي صرخة احتجاج في وجه الغرب لإثبات ذواتنا إزاءه، فهي تنطوي على شعور مضمر ولكنه غير مبرر بالإفلاس والهزيمة إزاء الغرب. لقد تعرضت ثقافتنا للعراء والتعرية ولذا نلجأ إلى خرافة الهوية، فعندما نعجز عن مواجهة المشكلات الحقيقية نخترع مشكلات زائفة وهو نوع من الإفلاس الثقافي. لابد أن تكون لنا أسئلتنا ومعاييرنا في هذا النادي العولمي هي: كيف نشارك في هذا العالم؟ ماذا نقدم ؟ "

ويقدم لنا **حسن حنفي** إجابته الخاصة لهذا التساؤل، فرغم رفضه للحل التوفيقي قائلاً " خطابي ليس توفيقي، وليس الحل أن نقدم صيغة توفيقية ، أنا أمتلك بدن وروح لا يصح أن أقول

أنني أوفق بينهما، إن وجودهما مرتبط ببعضهما بدون توفيق. فالقديم جزء مني.. هو الذي شكلني، والحديث جزء مني.. هو الذي حمسني. إنني أحاول الجمع بين الأطر القديمة ومطالب العصر الحديث".. رغم هذا الرفض لكلمة " التوفيق " فإن المعنى يبدو واضحاً ـ حسبما أعتقد ـ فهو يدعونا إلى الحداثة وفي نفس الوقت الاهتمام والتفكر في التراث الذي هو جزء لا يتجزأ من تشكيلنا. ويؤكد على ضرورة إعادة بناء التراث *" إن التراث القديم ليس هو الدين، وبالتالي ليس له طابع التقديس بل إن الدين هو جزء من التراث...ومع تغير الظروف فإن مسئوليتنا هي إفراز تراث جديد وإعادة بناء التراث القديم حتى لا يقف حجر عثرة في سبيل النهضة الحديثة والثورة العربية المعاصرة. وإذا كان التراث القديم نتيجة للعمل السياسي القديم، فإن العمل السياسي الحديث يتطلب تراثه المعاصر وفي نفس الوقت إعادة النظر في الموروث القديم"*.

ويتفق **الجوهري** مع هذا الرأي، فهو يرى في تأكيد الهوية طريقاً إلى المشاركة في العولمة، وأن هناك من عناصر التراث ما نستطيع الانتفاع به، وهناك عناصر أخرى تستحق أن يوارى التراب، بدون مهاجمته أو تعمد إعلان الحرب عليه بل بتركه ليواجه مصيره إذا حانت ساعته وعن طريقة المشاركة في العالم الجديد يقول *" إنني أستطيع أن أتفاعل مع العالم وأنا أملك هويتي، ولكنني أبداً لا أحمل أي إدانة أو تحقير أو تعظيم لهويات الآخرين. أنا أتعامل معهم وأتفاعل تمام التفاعل، دون خوف أو وجل، وليكن نتاج هذا التفاعل ما يكون"*.

أستطيع أن أخلص في النهاية.. إلى أن رؤى المثقفين المصريين حول هذه الثنائية / الإشكالية، المتعلقة بالتراث والمعاصرة تتفق تمام الاتفاق في المقولات الأساسية وإن اختلفت صيغ التعبير عنها، وهذا أمر منطقي بين مثقفين مختلفي التوجهات والخطابات. ولكن الأهم من ذلك هو اتفاقهم على صياغة سيناريوهات يمكن تطبيقها لنحقق المعادلة الصعبة، التي تمكننا من الدخول في عصر العولمة بقوة وثقة وتراث مفيد أو على الأقل عناصر تراثية تؤكد هويتنا وتدفعنا على طريق الحداثة في خطئٍ واثقة.

- **الكتب المقترحة للتحليل:**

أما الكتب التي قام المثقفون بترشيحها لتكون موضعاً للتحليل فهي:

١- رواية الكرنك...تأليف: نجيب محفوظ

٢- رواية القاهرةالجديدة..تأليف: نجيب محفوظ

٣- ماذا حدث للمصريين ؟ تطور المجتمع المصري في نصف قرن تأليف: د. جلال أمين

٤- عصر الجماهير الغفيرة..تأليف: د. جلال أمين

٥- عولمة القهر. الولايات المتحدة والعرب والمسلمون قبل وبعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١..تأليف: د. جلال أمين

٦- رواية عمارة يعقوبيان..تأليف:علاء الأسواني

٧- رواية شيكاغو...تأليف: علاء الأسواني

الفصل الثامن

الخطاب السياسي المصري : الملامح والدلالة

" نحن نعيش الآن عصر التفسير السوسيولوجي لمنجزات الثقافي "
أرنولد هاوزر
فلسفة تاريخ الفن

تمهيد:

في هذا الفصل.. نقدم عرضاً تحليلياً لبعض نماذج مُختارة من الخطاب السياسي للمثقف المصري المعاصر. وقد تم اختيار هذه النماذج تحديداً وفقاً لرؤية المثقف المصري ذاته. فقد رُوعي في منهجية الدراسة الراهنة أن تقوم العينة المُختارة ــ التي تم مقابلتها وتطبيق دليل المقابلة عليها ــ باختيار المؤلفات موضع التحليل. وبدأ التحليل بثلاث كتب للدكتور " جلال أمين " وهي: "ماذا حدث للمصريين"، "عصر الجماهير الغفيرة ١٩٥٢ــ ٢٠٠٢"، "عولمة القهر.. الولايات المتحدة والعرب والمسلمون قبل وبعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١". وروايتي الروائي" نجيب محفوظ": "القاهرة الجديدة"، "الكرنك". وروايتي الأديب "علاء الأسواني": "عمارة يعقوبيان"، "شيكاغو".

وفيما يتعلق بطريقة العرض المنهجي، فقد تم تلخيص النص الأصلي " النموذج الخطابي موضع التحليل الراهن "، مع إبراز أهم القضايا الرئيسة التي يحتويها النص، وفيما يتعلق بالنص الروائي، تبع ذلك تعليقاً يعكس تحليلاً أو رؤية نقدية خاصة. وفي النهاية.. قدمت الباحثة تحليلاً شاملاً وختامياً للنصوص في مجملها وفي علاقتها ببعضها البعض. وذلك بهدف رئيس هو محاولة تحليل الخطاب السياسي للمثقف المصري المعاصر وتحديد أهم سماته وخصائصه. وقد تم تحديد بعض المؤشرات التي يتم تحديد تلك السمات والخصائص في ضوئها:

- مدى ارتباط الخطاب السياسي المصري بقضايا الواقع، وكيفية انعكاس نلك القضايا في خطاب المثقف.
- مواكبة الخطاب السياسي للتغيرات المحلية والعالمية.. كيف تنعكس القضايا العالمية في خطاب المثقف المصري وهل تطبع الخطاب بسمة خاصة في ظل الفكر العولمي وما بعد الحداثة؟
- مدى ارتباط الخطاب السياسي بالقاريء / المتلقي.. ويتعلق ذلك "بلغة الخطاب"، و"الشريحة" أو" الفئة " التي تتلقى رسالة الكاتب أو خطابه... بمعنى آخر: الجمهور الموجه إليه خطاب المثقف.

(١) ماذا حدث للمصريين؟

أولاً: مقدمة في منهجية الكتاب وقضاياه الرئيسة

القضية الرئيسة التي يثيرها المؤلف، هي ما يطلق عليه علماء الاجتماع " الحراك الاجتماعي" Social Mobility. وهو يجد تأثيراً لهذا العامل على كل جوانب المجتمع المصري. ويفترض المؤلف هنا، أن الحراك الاجتماعي هو العامل الأساسي الذي حكم تطور المجتمع المصري خلال نصف قرن (حيث تدور موضوعات الكتاب خلال الخمسين عاماً الأخيرة تقريباً من القرن العشرين ١٩٤٥: ١٩٩٥). ويستند في إقامة فرضه هذا على أمرين:

الأول: أن الحراك الاجتماعي، أي ما يطرأ على المركز النسبي للطبقات والشرائح الاجتماعية المختلفة صعوداً وهبوطاً، ظاهرة شديدة الصلة ببعض من أقوى النوازع الاجتماعية، كالرغبة في اكتساب احترام وتقدير الآخرين، أو الرغبة في التفوق على الآخرين، أو الرغبة في إشباع الميل إلى السيطرة،أو الخوف من فقدان كل هذا، ومن هنا فظاهرة الحراك الاجتماعي قد يكون لها في تفسير تطور المجتمعات ما لهذه النوازع الطبيعية من أهمية في تفسير السلوك الفردي.

الثاني: أن فترة الخمسين عاماً (١٩٤٥: ١٩٩٥) شهدت معدلاً للحراك الاجتماعي لعله أعلى مما شهدته مصر طوال تاريخها الحديث كله على الأقل.

ثانياً: الحراك الاجتماعي Social Mobility

المقولة الأساسية التي ينطلق منها الكاتب هنا، هي أن أهم ما طرأ على المجتمع المصري من تحولات في الاقتصاد والحياة الاجتماعية والسياسية وفي المناخ الثقافي، لا يمكن رده مباشرةً إلى تغير فوقي في السياسات الاقتصادية أو الخارجية. وإنما مارست هذه السياسات أثرها من خلال تأثيرها في التكوين الطبقي للمجتمع المصري، أي من خلال ما أدت إليه من ارتفاع مذهل في معدل الحراك الاجتماعي بين الطبقات.

يبدأ الكاتب عرضه باستعراض ومناقشة مظاهر " الأزمة" أو " المحنة " التي يتعرض لها المجتمع المصري، إذ ليس هناك في مصر من لا يتكلم عن الأزمة في مجالات الاقتصاد أو السياسة أوالمجتمع أوالثقافة، وتنتشر عبارات مثل محنة الاقتصاد المصري، أو تدهورالأخلاق والقيم، أو مأزق السياسة في مصر، أو انحطاط الثقافة المصرية.

ويقدم الباحثون والمتخصصون تفسيرات لهذه الأزمة بردها إلى سببين: *الأول* هو سياسة الانفتاح الاقتصادي الذي يعني في الأساس ثلاثة أمور: فتح الباب أمام السلع والاستثمارات الأجنبية، وإطلاق حرية الاستهلاك والاستثمار للمصريين، وسحب الدولة ليدها من مختلف صور التدخل في القرارات الفردية وتخليها عن كثير من مسئولياتها الاقتصادية والاجتماعية التي تحملتها في الستينات. أما السبب *الثاني* فهو ظاهرة الهجرة إلى الدول النفطية، حيث يرى بعض من أبرز الاقتصاديين وعلماء الاجتماع المصريين أنها هي المسئولة عن كثير من أمراض المجتمع المصري الراهنة.

إن سياسة الانفتاح والهجرة قد ساهمتا بالطبع في الإسراع بمعدل التحولات الطارئة على المجتمع المصري، ولكنهما ــ كما يرى الكاتب ــ ليسا المسئولين الوحيدين عنه كما أن جذور هذا التغير تمتد إلى ما قبل السبعينات. أي إلى ما قبل تطبيق سياسة الانفتاح وتسارع معدل الهجرة. يترتب على ذلك أن المبالغة في الربط بين سياسة الانفتاح أو بين الهجرة وبين الأزمة الراهنة من شأنها توليد اعتقاد خاطيء بسهولة التحول من السياسات الراهنة إلى نقيضها،وقد يولد تفاؤلاً غير مبرر بسهولة إحداث التغير المنشود. ولكن إهمال ظاهرة الحراك الاجتماعي والتغاضي عن أثرها في مختلف مظاهر السلوك الاقتصادي والاجتماعي من شأنه، من ناحية أخرى، أن يحجب عن أعيننا بعض الجوانب الإيجابية التي تتعايش جنباً إلى جنب مع مختلف مظاهر الأزمة الراهنة، ويولد إفراطاً في التشاؤم بمستقبل التنمية والثقافة في مصر في المدى الطويل.

ينتقل الكاتب بعد ذلك إلى مناقشة عوامل الحراك الاجتماعي في مصر وأسبابه وآثاره. وآثاره الاجتماعية والسياسية والثقافية.

عوامل الحراك الاجتماعي في مصر ١٩٤٥ــ ١٩٩٥

ليس ثمة مجتمع،أياً كانت درجة جموده وركوده، لايحظى بدرجة ما من الحراك الاجتماعي. ففي أشد المجتمعات ثباتاً قد نصادف أمثلة لصعود فرد هنا أو هناك من أدنى درجات السلم الاجتماعي إلى أعلاها. ومن ثم فإنه مهما بدا لنا التركيب الطبقي في مصر في منتصف هذا القرن ساكناً وجامداً، بتربع الارستقراطية الزراعية وتلك الشريحة محدودة العدد من البورجوازية الصناعية والتجارية والمالية الكبيرة، على قمة الهرم الاجتماعي، وقبوع الغالبية العظمى من المصريين من العمال الزراعيين وصغار المزارعين في قاع المجتمع، ومهما كانت درجة ارتفاع الحواجز المانعة من انتقال أفراد من طبقة اجتماعية إلى أخرى،فإن المجتمع المصري لم يعدم أمثلة لهذا الانتقال حتى قبل ثورة ١٩٥٢.والأهم من ذلك أنه حتى قبل ثورة ١٩٥٢ كانت الحواجز

الفاصلة بين الطبقات قد بدأت بالفعل في التفكك والتآكل. لقد اجتمعت مجموعة من العوامل طوال نصف القرن الماضي، للعمل على صعود طبقات وشرائح اجتماعية كانت طوال النصف الأول من القرن تنتسب إلى الدرجات الدنيا في السلم الاجتماعي، فارتفع مستوى دخلها إلى حد سمح لها بمنافسة الطبقات الوسطى والعليا في نمط معيشتها. هذه العوامل هي التوسع في التعليم، ونمو المؤسسة العسكرية والبيروقراطية الحكومية،ومشروعات التنمية الصناعية والزراعية،والاتصال بالنشاط الأجنبي، والهجرة والتضخم. وفي نفس الوقت عملت مجموعة من المؤثرات على انحدار طبقات وشرائح اجتماعية كانت تجلس في أعلى السلم الاجتماعي، تاركة مكانها لشرائح صاعدة من الطبقات الوسطى والدنيا. من هذه المؤثرات قيام الثورة نفسها بإحلال العسكريين محل الارستقراطية الزراعية والبورجوازية الكبيرة في الحكم،وإحلال مؤسسات سياسية جديدة محل الأحزاب والمجالس السياسية التقليدية،وإجراءات الإصلاح الزراعي والتأميم والحراسات،واتساع دور الحكومة والقطاع العام على حساب القطاع الخاص، ثم ظاهرة التضخم مرة أخرى.

لم يكن هناك بد من أن يحدث هذا الانقلاب في البناء الطبقي للمجتمع المصري آثاراً بعيدة الغور في السلوك الاقتصادي والاجتماعي وفي المناخ الثقافي والسياسي العام.

- فيما يتعلق بالجانب الاقتصادي يمكن رصد نقاط رئيسية محددة في:

الحراك الاجتماعي وأنماط الاستهلاك

الحراك الاجتماعي وأنماط الاستثمار

الحراك الاجتماعي وعجز الميزانية ومعدل التضخم.

لوحظ شيوع الاستهلاك المظهري أو الترفي منذ مطلع السبعينات، وهي ظاهرة ترد عادةً إلى مايسمى " بأثر المحاكاة"، حيث أن من أهم دوافع الاستهلاك المظهري الرغبة في الحصول على رموز طبقية تؤكد الارتفاع على درجات السلم الاجتماعي. وشاعت ايضاً الشكوى من اتجاه الاستثمار في مصر إلى فروع غير منتجة أو قليلة الانتاجية من وجهة نظر المجتمع. وكذلك اتجه الاستثمار الحكومي إلى مشروعات المرافق العامة على حساب الاستثمار في الصناعة والزراعة، مما أدى إلى زيادة الاختلال في الهيكل الإنتاجي وهيكل العمالة على السواء. ومن المهم أيضاً لفت الانتباه إلى العلاقة بين ظاهرة الحراك الاجتماعي وتفاقم العجز في ميزانية الدولة،أي عجز الحكومة عن توليد إيرادات تتزايد بنفس معدل زيادة نفقاتها. وأخيراً فإن ارتفاع معدل التضخم لا يمكن تفسيره بمعزل عن ارتفاع معدل الحراك الاجتماعي الذي يساهم بدوره في تغذية التضخم.

- أما فيما يتعلق بالجانب الاجتماعي فيمكن أن نرصد نقاط رئيسية محددة في:

الحراك الاجتماعي وقيم المجتمع.

الحراك الاجتماعي وروابط الأسرة.

الحراك الاجتماعي والتراث الشعبي.

الحراك الاجتماعي والتغريب.

ليس من المستغرب في فترات الحراك الاجتماعي السريع أن تقوى القيم المادية وينخفض تقييم المجتمع لما يسمى بفضائل الأخلاق. فانفتاح فرص للترقي لم تكن قائمة من قبل أمر يجعل لعاب الطبقات الآخذة في الصعود يسيل، كما يؤدي ازدياد احتمالات التردي والسقوط إلى إضعاف قدرة الطبقات المهددة في مراكزها الاجتماعية على مقاومة مختلف وسائل الإغراء المادي.كما تميل روابط الأسرة إلى التفكك. أما فيما يتعلق بالتراث الشعبي، يميل الكاتب إلى التأكيد على صحة مقولة عالم الاجتماع الشهير " سوروكن" Sorokin " بينما تميل الطبقات الدنيا في الظروف الاجتماعية الثابتة نسبياً إلى تقليد الطبقات الأعلى منها في أنماط سلوكها، فإنه في الظروف التي تتعرض فيها الطبقات العليا للانحدار والتدهور على درجات السلم الاجتماعي، يحدث العكس، حيث تأخذ الطبقات الهابطة في تقليد واقتباس أنماط سلوك الطبقات الأدنى منها واعتناق قيمها ". وهكذا بينما ينتشر عادات تقليدية مرتبطة بالتراث الشعبي، نجد ذيوع تقليد عادات غريبة بحث مقتبسة من الخارج ومناقضة تماماً للتراث والعادات الموروثة. وعلى ذلك ساد نمط التغريب الذي يميل إلى السطحية، لإتصاله بمظاهر خارجية أكثر من اتصاله بالقيم والعقائد، ويتعلق بقيم الاستهلاك أكثر مما يتعلق بأنماط التفكير. وهو تغريب يختلط اختلاطاً غريباً بقيم تقليدية وعادات ريفية، بعد أن كان فيما سبق محصناً داخل البيوتات الكبيرة في المدن.

- فيما يتعلق بالجانب الثقافي

لم يكن هناك بد من أن ينعكس كل هذا على المناخ الثقافي، بالمعنى الضيق للثقافة،أي نتاج الفكر من آداب وفنون، سواء من حيث مضمون الفكر نفسه أو وسائل التعبيرعنه. فمن ناحية اللغة نلاحظ دخول كلمات وتعبيرات جديدة في لغتنا تعبر عن التغير في التركيب الطبقي.كما شاع استخدام كلمات أو عبارات تعبر عن القيم الجديدة المرتبطة بالتغير الاجتماعي السريع ككلمات (طنش) و (فوت) و (مشي أمورك) و(ماشي). كما زاد إقحام كلمات انجليزية في الحديث والكتابة بمبرر أو بدون مبرر وزاد عدد الكلمات المهجنة التي تجمع بين العربية والإنجليزية، وزاد الاستهتار بقواعد العربية الفصحى. أما في الموسيقى فمنذ الشهور الأولى للثورة دخل نمط جديد

من التأليف الموسيقي والغناء يتميز بسرعة أكبر ومدة أقصر وكلمات أسهل. وفي المسرح والسينما والتلفاز بدأ يتربع على عرش التمثيل شخصيات تنتمي كثرتها إلى الطبقات الشعبية أثرت ظروف نشأتها في لغة التعبير وأسلوب الحوار ومضمون العمل الفني نفسه. وفي الكتابات الاقتصادية والاجتماعية زاد الكم المطروح في الصحف والكتب والإذاعة والتلفزيون على نحو لم يكن مألوفاً قبل الثورة، ولكن اتسم كثير منها بالتسرع في الكتابة وانخفاض مستوى الدقة في التعبير وانحطاط مستوى اللغة العربية المستعملة وزاد الميل إلى إطلاق الأحكام المطلقة والتغاضي عن الاستثناءات والتحفظات. وقد يكون ثمة علاقة وثيقة أيضاً بين ظاهرة الحراك الاجتماعي وشيوع تفسيرات للدين أقل عقلانية مما كان شائعاً بين الطبقات الأكثر حظاً من الثقافة والتعليم، والتي سمح لها اختلاطها الطويل بثقافات مغايرة، بدرجة أكبر من المرونة والتسامح، وازدياد قبول هذه التفسيرات الأقل عقلانية حتى من جانب الطبقات الأكثر ثقافة.

- أما عن الحراك الاجتماعي والجانب السياسي

ركز المؤلف على قضية " التبعية السياسية". حين شاعت الشكوى من تبعية السياسة المصرية لقوى خارجية،ومن تخاذلها أمام التسلط والتوسع الإسرائيلي ومن تنكرها لقضية الوحدة العربية، بدا لأول وهلة أن الأمر متعلقاً فقط بتغير اتجاه السلطة السياسية وشخصية القائمين بها وفرض الأجنبي لإرادته على صانعي السياسة المصرية. ولا شك أن كل هذا صحيح، ولكن من الخطأ أن نتجاهل أثر التغير الذي لحق بقاعدة المحكومين أنفسهم، فالذي تغير ليس فقط ما يصدر من قرارات سياسية من علٍ بل قد يكون التغير الأكثر خطورة هو مدى استعداد المحكومين لقبولها أو الانصياع لها أو السكوت عليها. وتغير اتجاهات المحكومين، تغير وثيق الصلة بظاهرة الحراك الاجتماعي. ويحلل الكاتب العلاقة بين القوى الخارجية وبين القوى الاجتماعية الداخلية في مرحلة الخمسينات والستينات. وكيف مثّل "عبد الناصر" مصالح جديدة للمجتمع وكان هناك مصلحة أكيدة للطبقات الموجودة، في التخلص من التبعية، ومن ثم اتسقت الميول النفسية لتلك القاعدة من المحكومين مع سياسة الاستقلال الاقتصادي والسياسي التي تبنتها السلطة. ثم حدث انقلاب "السادات" على السياسة الناصرية ومسيرته في طريق التبعية. وهي مسيرة تعاطفت معها الطبقات التي ضربت في عهد عبد الناصر والتي طمحت إلى الإفادة من الارتباط من جديد بالسوق الرأسمالي والشركات الدولية بل ومن التجارة مع إسرائيل. والجديد إلى جانب شرائح الطفيليين، الدعم الذي تقدمه الطبقات الدنيا الصاعدة، لسياسة التبعية والانفتاح على الغرب وعلى

إسرائيل، قد لا يزيد هذا الدعم في كثير من الأحيان على السكوت أو السلبية واللامبالاة،ولكن هذه السلبية واللامبالاة نفسها تمد الاتجاه نحو التبعية بقوة لا يُستهان بها.

وفي هذا الصدد نشير إلى " القابلية للإستعمار"، ويضيف الكاتب هنا تعبيرا آخر هو "القابلية للتبعية"، ويقصد بذلك موقفاً نفسياً لا يتعلق بالضرورة بتحقيق مكاسب مادية من الارتباط بالقوى الخارجية بل قد يتعلق فقط بضعف الشعور بالولاء للوطن والكرامة القومية، وضعف الحمية والحماس لقضايا وطنية مجردة، والانصراف إلى الاهتمام بقضايا معيشية يومية، والانشغال بلوازم الصعود الاجتماعي للفرد وأسرته، أو بمنع التدهور ومحاولة الحفاظ على المركز الاجتماعي. إن هذا الموقف النفسي قد لا يصل إلى حد العمل الإيجابي لتدعيم روابط التبعية للخارج ولكنه يشكل احتياطياً فعالا لحماية ودعم من يقوم بهذا النشاط الإيجابي.

لقد كان "عبد الناصر" في الستينات يقول إن الحرية هي حرية الحصول على رغيف الخبز، وكان يعكس بذلك موقفاً طبقياً بلا جدال، بعد أن كانت الحرية تفهم أساساً بمعناها السياسي قبل الثورة. أما في السبعينات فقد كانت تفهم أساساً لا بالمعنى السياسي ولا بمعنى توفير الخبز، وإنما بمعنى حرية الصعود على السلم الاجتماعي أياً كانت الدرجة التي تصعد منها. ومن ثم فإن السلطة السياسية في السبعينات كانت قليلة الصبر مع من يفهم الحرية بأي من المعنيين القديمين: المطالبين بحرية سياسية حقيقية والمطالبين برغيف الخبز على السواء. وإنما كانت تبدي تفهماً تاماً لمن يطالب بحرية الصعود بشرط ألا يهدد مراكز من هو أعلى منه. ومن ثم، فإنه ليس صحيحاً أن السادات لم يتمتع بالتأييد الحقيقي إلا من جانب الرأسماليين وأصحاب الامتيازات القديمة والطفيليين من الوسطاء، بل إنه قد صادف تأييداً من جانب شرائح واسعة من المستفيدين من الهجرة أو التضخم أو خدمة الأجنبي ولو كانوا ينتمون في الأصل إلى مراكز اجتماعية دنيا.

وعلى حين يردد البعض أن أزمة مصر السياسية ترجع في أصلها إلى افتقار المجتمع والسلطة السياسية إلى مشروع حضاري أو قومي،فإن الكاتب يرى في هذه العبارة غموضاً يخفي من الحقائق أكثر مما يكشف. فالحقيقة هي أن لكل فرد مشروعه ولكل طبقة مشروعها، والمجتمع بأسره يتحدد مشروعه للترقي بمشروعات الطبقات المسيطرة. لقد أصبح مشروع المجتمع المصري، هو مشروع الطبقات المهمومة بالرقي المادي وتثبيت وضعها النسبي الجديد.

بالرغم من ذلك، فمن الخطأ أن نتوقع أن تكون كل شرائح الطبقات الصاعدة من المؤيدين لسياسات التبعية، فمما لاشك فيه أن شرائح منها قد انضمت إلى المعارضة،وإن كانت المعارضة تتكون في الأساس من الفئات الاجتماعية التي أضيرت من التحول الاجتماعي والاقتصادي

الراهن. ومن بين طوائف المعارضة طائفة تمثل طرازاً جديداً على السياسة المصرية يختلف عن المعارضة التقليدية. هذه الطائفة التي نعنيها تنتسب اجتماعياً إلى شرائح حققت بعض التحسن في مركزها المادي والاجتماعي بسبب ما حدث من حراك اجتماعي، ولكنه تحسن لا يتناسب مع درجة طموحها وتقديرها لذاتها، وهي تضم في الأساس عددا من المثقفين الذين ينتسبون في نشأتهم إلى الطبقات الدنيا ثم سمحت لهم ظروف تعلمهم ونشاطهم بالترقي، ولكنهم يتمتعون، بالإضافة إلى ذلك، بدرجة من الطموح والثقة بكفاءتهم تتجاوز ما حصلوا عليه من مزايا.هذه الطائفة من المثقفين انضمت في وقت حديث نسبياً إلى صفوف اليسار ولكنها تختلف اختلافاً جذرياً عن رجال اليسار القديم.

ثالثاً: الطبقة الوسطى

يبدأ الكاتب بالتأكيد على أن التقسيم الشائع لأي مجتمع إلى ثلاث طبقات: عليا ووسطى ودنيا، ليس مجرد وصف لما هو واقع، بل إنه يتضمن " تدخلاً" من جانبنا،أي نظرة شخصية إلى ما هو واقع، لا تخلو من التحكم. ويُنظر إلى المجتمع باعتباره كائن حي، دائم النمو، لا يبقى تركيبه الطبقي على نفس الحال. فلابد أن نتوقع أن يتغير حجم الطبقة الوسطى وخصائصها مع الزمن. وهذا هو سبب ذلك التعبير الشائع " الطبقة الجديدة"، الذي يقصد به في معظم الأحوال أن طبقة ما اكتسبت خصائص لم تكن لها من قبل، أو زاد حجمها ووزنها وتأثيرها عما كان.

من التعبيرات المأثورة عن "جمال عبد الناصر"، وصفه لمجتمع ما قبل ثورة ١٩٥٢ بأنه كان مجتمع " النصف في المائة"، وكان يقصد بذلك أن النسبة التي تضع يدها على ثروة مصر وتملك النفوذ السياسي فيها لم تكن تزيد على نسبة ضئيلة للغاية لا تتجاوز النصف في المائة. ويجب أن ننتبه هنا، إلى أن هذا التعبير الذي استخدمه "عبد الناصر" يحمل في طياته أيضاً الإشارة إلى ضآلة الطبقة المتوسطة في ذلك الوقت،وضعف نصيبها النسبي في الثروة والنفوذ السياسي على السواء. ثم يتتبع الكاتب ما طرأ الآن من تغير في الحجم بعد أربعين سنة من قيام ثورة يوليو، ويستتبع ذلك بالطبع اختلاف أهم المعايير التي يمكن الاعتماد عليها في تصنيف المجتمع المصري الآن إلى طبقات. لم تعد ملكية الأرض الزراعية هي العامل الحاسم كما كانت منذ أربعين عاماً،إذ تعددت مصادر الدخل وتنوعت، نمت الصناعة ومختلف أنواع الخدمات، كمصادر مدرة للدخل الوفير. ومن ناحية أخرى، لم تعد الشهادة الجامعية أو شهادة المعاهد العليا واحدة من السمات الرئيسية للطبقة الوسطى، كما كان الحال منذ أربعين عاماً،إذ تعددت مصادر

الدخل المرتفع التي لا تتطلب هذا القدر من التعليم. وقد تم الاعتماد على حجم الدخل والثروة باعتبارهما أكثر المعايير ملاءمة لتصنيف المجتمع إلى طبقاته الثلاث، مع عدم تعليق أهمية كبيرة على المصادر التي يأتي منها الدخل على أساس أن المجتمع المصري هو أقل اهتماماً الآن بالسؤال عن مصدر الدخل والثروة منه بالسؤال عن حجمها، وذلك بالمقارنة بما كان عليه الحال منذ أربعين عاماً.

وإذا اتفقنا مع الكاتب في تقديراته، يمكن أن نقول أن هناك قفزة مذهلة حققتها الطبقة الوسطى في الحجم، وكذلك هناك تغير هام في الخصائص. إن الطبقة الوسطى الجديدة تضم مثلها مثل الطبقة الوسطى القديمة، المهنيين وغالبية تجار الجملة والتجزئة، والشرائح العليا والمتوسطة من موظفي الحكومة، وأصحاب المصانع المتوسطة والصغيرة، وأصحاب الحيازات الزراعية المتوسطة،وأصحاب العقارات السكنية. ولكنها تختلف عن الطبقة الوسطى القديمة في أنها تضم أيضاً نسبة يُعتد بها من الحرفيين والشرائح الأعلى دخلاً من موظفي وعمال القطاع الصناعي العام والخاص.

يقدم الكاتب تحليلاً لبعض ظواهر المجتمع المصري، معتمداً في تحليله على ظاهرة الحراك الاجتماعي. ومن هذه الظواهر:

- **التعصب الديني:** هناك أسباباً قوية فيما يعتقد المؤلف، للإعتقاد بأن نسبة عالية من الأفراد المنتمين إلى الشرائح الدنيا من الطبقى الوسطى، قد نما لديهم شعور متزايد القوة بالسخط على المجتمع بوجهٍ عام، وشعور بالإحباط وعدم الرضا عن النفس، وشك عميق في قيمتهم الذاتية في نظر أنفسهم ونظر الغير. إن هذه الشرائح الاجتماعية الدنيا من الطبقة المتوسطة، لا تتمتع بالرضا عن النفس الذي تتمتع به الطبقات الجالسة على قمة الهرم الاجتماعي. وتستمد رضاها عن نفسها من أشياء أخرى ليس من بينها تحقيق مركز نسبي معين في السلم الاجتماعي. ومن بين مصادر الرضا عن النفس، التدين والإيمان بالله. ومحاولة اكتساب الشعور بالذات قد تؤدي إلى التقليل من شأن الآخرين، والحماس المفرط والتعصب وإهانة أفراد الطوائف الأخرى ووصفهم بأنهم "أعداء الله". فهنا يستمد المتعصب شعوره بأنه ذو قيمة من الإمعان في تقليل قيمة الآخرين.. وهكذا نجد ظاهرة التعصب المقيت الذي قد يؤدي إلى " فتنة طائفية"، وهذه الكراهية الغريبة لأصحاب عقائد دينية مغايرة، لا يمكن تفسيرها بأسباب فلسفية أو عقائدية، بل يمكن تفسيرها في ضوء أسباب طبقية واجتماعية.

- **التفسير اللاعقلاني للدين:** في ظل مناخ يسوده "الإثراء بلا جهد" (خاصةً في عقد السبعينات والثمانينات)، يصبح التلهف على الإثراء تجنباً للتخلف عن ركب الصاعدين والمتسلقين على السلم الاجتماعي هو الدافع القوي لما سلكه أفراد المجتمع، من تلهف على إيداع أموالهم في شركات توظيف الأموال التي وعدت المودعين بدفع عائد شهري أو سنوي يبلغ ثلاثة أمثال ما يقدمه البنك. هذه اللهفة الشديدة على تحقيق الثراء السريع التي ساعدت على إقبال الناس على مثل هذه الشركات ما كانت لتنشأ وتنمو في ظروف أكثر استقراراً، لا تتبدل فيها مواقع الناس الاجتماعية بهذه السرعة. بل إن هذه اللهفة أصابت رجال السلطة كما أصابت غيرهم.فالنفوذ والسلطة لا قيمة لهما إذا لم يضاعفا ثروة صاحبهما، بالإضافة إلى الإعتقاد الراسخ لدى أصحاب السلطة بأن المبرر الوحيد للسعي إلى الحصول على السلطة هو أنها قد تكون مصدراً للرزق. وكان لابد من اللجوء إلى أشد تفسيرات الدين لاعقلانية وأبعدها عن المنطق، كتكرار القول بأن إيداع الأموال بالبنوك وتقاضي فائدة عليه هو أشد مقتاً عند الله من ارتكاب أبشع أنواع الزنا في أطهر الأماكن،أو كتسمية الرشاوي الموزعة على بعض المسئولين بكشوف البركة، فضلاً عن الربط بين النشاط المادي البحت لهذه الشركات وبين شعارات الدين ورموزه.
- **التغريب:** إن أسوأ ما تشترك فيه السنوات الأربعون التالية لثورة يوليو ١٩٥٢ يتمثل في عجز القيادات السياسية والفكري للنظام الجديد عن تقديم مشروع حضاري مستقل لتحقيق النهضة في مصر. فمع كل ما أعلنته الثورة من أنها قامت لتحرر مصر من الاستعمار، ومع كل الشعارات التي رفعتها مما يحمل معنى السيادة الوطنية وسيطرة الأمة على مقدراتها، بل ومع كل ما حققته من نجاح في بعض هذه المجالات، لم يستطع قادة الثورة ومنظروها أن يتخلصوا من المفهوم الغربي للنهضة، بل الأصح أن نقول إنهم تبنوا هذا المفهوم تبنياً يكاد يكون حرفياً، ولم يطرح أي منهم تصوراً لما يريدونه لمصر أو للعرب يختلف في أي جانب أساسي عن النموذج الغربي. فإذا كان عبد الناصر قد حمل إعجاباً دفيناً بالنموذج الغربي، لم تسمح له معاركه السياسية بالتعبير الصريح عنه، إلا أن الاتجاه نحو المزيد من التغريب الذي سار فيه، قد زاد حدة وشذوذاً في السبعينات. فأسوأ ما اتسم به تغريب السبعينات بما قبله، هو أنه كان تغريباً استهلاكياً في حين أن التغريب في الخمسينات والستينات كان يحمل بعض سمات التغريب الإنتاجي. ومن الممكن أن ننظر إلى اتجاه السبعينات إلى التصالح مع إسرائيل على أنه في الأساس خطوة مهمة في هذا

الاتجاه نحو التغريب. ويمكن أن نجد هنا أيضاً عاملاً من عوامل ازدهار الحركات الدينية المتطرفة في السبعينات. ونتساءل هنا عن السبب وراء اتجاه ثورة يوليو نحو مزيد من التغريب. ربما يرجع ذلك إلى السمات الشخصية لحكام الثورة وطبيعة انتماءاتهم الطبقية. ومن ناحية أخرى فإن معدل التغير في الحضارة الغازية نفسها تؤثر تأثيراً مباشراً في معدل تاثير المجتمعات الناقلة عنها.

وهكذا... يبدو أن مصر تدفع دائماً ثمناً عالياً لنموها الاقتصادي والاجتماعي. فالمجتمع الراكد اقتصادياً واجتماعياً يحميه ركوده نفسه من الخضوع لحضارة غريبة عنه ومن تسربها إلى كيانه. وبقدر ما يحدث بمصر من تغيير في هيكلها الاقتصادي وتركيبها الاجتماعي، كلما تورطت في مزيد من تقليد الغرب. وبقدر ما يتدفق عليها الدخل بقدر ما تفقد نفسها.

- **قيمة العمل وأحوال العمالة:** من أهم مؤشرات التقدم الاقتصادي قيمة العمل الإنساني، فكلما ازداد التقدم الاقتصادي ارتفعت قيمة العمل بالمقارنة بقيمة السلع، والعكس بالعكس. وقد رصد المؤلف ما مرت به مصر خلال نصف قرن (منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية) من تقلبات عميقة فيما يتعلق بقيمة العمل، بعضها بسبب حكمة أو حمق السياسة الاقتصادية المتبعة، وبعضها لأسباب خارجية لا دخل للسياسة الاقتصادية فيها. ولكن التقدم لم يكن بأي حال من الأحوال مطرداً بل كان أشبه بالدورات: تحسن يعقبه تدهور، ارتفاع في قيمة العمل(بالنسبة إلى قيمة السلع) يعقبه تدهور، ثم تتكرر الدورة من جديد. ومن الجدير بالاهتمام،أن نقاط التحول نحو الأفضل أو الأسوأ، كانت تحدث دائماً في منتصف العقد. فهناك بداية للتدهور (في قيمة العمل) في منتصف الأربعينات ومع انتهاء الحرب العالمية، ثم بداية للتحسن في منتصف الخمسينات مع حدوث أزمة السويس، ثم بداية للتدهور من جديد في منتصف الستينات وعلى الأخص ابتداء من هزيمة ١٩٦٧، ثم بداية للتحسن من جديد في منتصف السبعينات، مع اشتداد تيار الهجرة إلى بلاد الخليج، ثم بداية تدهور آخر في منتصف الثمانينات مع الانخفاض الحاد في أسعار البترول وتطبيق سياسات ما يسمى "بالإصلاح الاقتصادي ". وفي النهاية يشير المؤلف إلى قيمة العمل في عقد التسعينات. ويتطرق في هذا الموضوع لخدم المنازل، والتقلبات الطارئة في أحوال خدم المنازل، هذه الشريحة من العمال التي تنطوي تحت ما يسميه الاقتصاديون " بالعمالة الرثة".

- **الوظيفة الحكومية:** في أوائل الحرب العالمية الأولى كانت الوظيفة الحكومية هي أفضل المواقع المهنية في المجتمع المصري وكان المثل الشعبي " إن فاتك الميري تمرغ في ترابه"هو المعبر عن ذلك الاعتقاد. وعلى الرغم من كل ما طرأ على مصر من تطورات اقتصادية واجتماعية في النصف الأول من القرن، ظلت الصورة العامة في منتصف القرن من حيث المركز النسبي "للوظيفة الميري" كما كانت قبل الحرب العالمية الأولى.في العقدين التاليين (الخمسينات والستينات)، زاد المبدأ رسوخاً واشتد التعلق بالوظيفة الحكومية، بسبب اتساع نشاط الحكومة اتساعاً مذهلاً، ولكن من الصحيح أيضاً أن هذين العقدين اقترنا كذلك بتهيئة الأرض لنمو القطاع الخاص والنشاط " الحر" نمواً كبيراً. بدأ هذا بالطبع على استحياء أو في الخفاء في الخمسينات والستينات، ولكن ما إن فتح الباب أمامه مع بداية السبعينات حتى انهمر ليكتسح كالفيضان. وهكذا بدأت فكرة " إن فاتك الميري.." في الانحسار في السبعينات.وبدأ العاملون بالحكومة يعانون من تراجع واضح في مركزهم النسبي إذا قورن بالأمثلة الناجحة نجاحاً صارخاً في القطاع الخاص. وبدأ الشك ينمو بسرعة في صحة القول بأنه " إذا فاتك الميري عليك أن تتمرغ في ترابه " بل كان كل شيء يشير إلى عكس ذلك "إذا جاءك الميري حتى الباب فعليك الفرار منه بأقصى سرعة". وقد استمرت هذه الظاهرة طوال الثمانينات والتسعينات.وإن كان قد طرأ عليها تحسن مهم لحسن الحظ. فإذا كانت سمعة الاشتغال بالعمل الحكومي قد استمرت بالتدهور فإن سمعة الاشتغال بالقطاع الخاص قد تحسنت تحسناً ملحوظاً. مازالت صور الإثراء غير المبرر أخلاقياً شائعة،ولكن في نفس الوقت زادت أمثلة النشاط الخاص المنتج الذي يضيف إضافة حقيقية إلى أصولنا الإنتاجية وينتج سلعاً وخدمات يحتاجها الناس حقيقةً.
- **مركز المرأة:** مزج المؤلف بين تحليله الموضوعي لوضع المرأة في المجتمع المصري وبين تجربته الأسرية الخاصة،ليستعرض لنا التطور الذي طرأ على مركز المرأة خلال خمسين عاماً بعد ثورة ١٩٥٢. لقد نجحت المرأة المصرية في كسر التبعية الاقتصادية(لزوجها)، فخرجت للعمل وكسبت القوت والتعليم، وصارت في أحوال كثيرة نداً للرجل وزميلته في المصالح الحكومية والشركات والجامعات. ومع ارتفاع معدل التضخم وازدياد أعباء الحياة أخذ الرجل يبحث عن المرأة العاملة التي تتحمل معه الأعباء. وإذا بوظيفة المرأة الأساسية تنقلب رأساً على عقب، وتتحول العلاقة القائمة على المعارك الحربية

والسياسية إلى علاقة تتطلب العاطفة في الأساس. وقد حققت المرأة درجة عالية من الاستقلال الاقتصادي والثقة بالنفس والتفتح العقلي والجرأة على التعبير عن نفسها ومشاعرها الحقيقية. ولكن ثمن الحرية في المقابل هو قلق أكبر وخوف من المستقبل وتلهف أكبر على ما يمكن وما لايمكن تحقيقه.

- **اللغة العربية:** نتيجة للحراك الاجتماعي الذي أصاب مصر، فقد قُلب التركيب الطبقي للمجتمع المصري رأساً على عقب، ومن ثم خلق أنماطاً جديدة من السلوك ومواقف نفسية لم تكن معروفة في مصر بهذه الدرجة،ومن بين هذه المواقف النفسية هذا الموقف المؤسف من اللغة العربية. وهكذا أرجع الكاتب السبب الأساسي لتدهور اللغة العربية إلى أسباب اقتصادية واجتماعية، مميزاً بين ثلاثة أجيال من المتعلمين في مصر من حيث انتمائهم الطبقي، وموقفهم من التراث وموقفهم من الغرب، ومن ثم موقفهم من اللغة العربية: جيل الثلاثينات والأربعينات،وجيل الخمسينات والستينات، وجيل السبعينات والثمانينات.
- **الهجرة:** لم تلعب هجرة المصريين إلى الخارج دوراً يُذكر في الحياة الاقتصادية للمصريين على مر العصور كما لعبته مثلاً في حياة اللبنانيين أو اليونانيين.واستمر هذا الأمر حتى في أشد فترات الضيق الاقتصادي، ففي منتصف القرن العشرين، قبيل قيام ثورة ١٩٥٢، كانت الغالبية العظمى من المصريين يعيشون عيشة الكفاف، فلم يؤد هذا بالمصريين إلى التفكير في البحث عن عيش أفضل خارج مصر.ثم بدأ أمر الهجرة على استحياء في منتصف الستينات وكان المهاجرين من المتعلمين وذوي الكفاءات العالية،أو من أصحاب رؤوس الأموال الذين ساءتهم تأميمات وحراسات عبد الناصر، كما ساءهم ما بدأ يحدث في المجتمع المصري من تصدع الهرم الطبقي،وسقوط قمته مع بدء ارتفاع طبقاته السفلى. غير أن الهجرة اتخذت أبعاداً مختلفة من منتصف السبعينات، فقد أصبحت الغالبية العظمى من المهاجرين ممن يسميهم الاقتصاديون " شبه المهرة" أو " عديمي المهارة"،وصارت وجهتهم بلاد النفط في الخليج وليبيا، وأصبحت الهجرة مؤقتة. ويؤكد الكاتب أن للأمر علاقة وثيقة "بثورة التطلعات"،ويعني بذلك الأمل في تحسن مستوى المعيشة. وأصبح هذا الأمل مرغوباً فيه بشدة بسبب ما تعرض له المصريون من حراك اجتماعي طوال العقدين السابقين (أي خلال الخمسينات والستينات).

- **الإنقسام الطبقي:** كثير من المظاهر القبيحة في حياتنا الاجتماعية يرجع إلى ازدواجية حادة في المجتمع المصري،أي إلى انقسام طبقي حاد.ويرى الكاتب أننا مهما كرهنا الفقر ونددنا به فالمجتمع الفقير الخالي من الازدواجية، قد نجا على الأقل من كل هذا القبح الذي نراه (العاصمة المتضخمة والمزدحمة التي تسير في شوارعها سيارات المرسيدس الفاخرة إلى جانب عربات الكارو. الفتاة التي ترتدي أحد موديلات الأزياء الغربية وهي تحاول عبور بركة من المجاري الطافحة). ويستعرض الكاتب أيضاً بعضاً من الأعمال الأدبية والفنية التي تناولت هذه الازدواجية، في مسرحيات قديمة وأفلام لممثلين قدامى مثل نجيب الريحاني الذي يمثل فترة زمنية سابقة، وفي أفلام حديثة لعادل إمام مثل فيلم " المنسي". فموضوع الازدواجية ظل مصدر الوحي الرئيسي، والمشكلة دائماً هي أن المجتمع على نفسه: قطاع صغير مستغرب،دخلاً وقيماً وثقافة ونمط حياة، وبقية الناس تعيش كما عاش أجدادها: دخلاً وقيماً وثقافة ونمط حياة. والاثنان لا يتحاوران ولا يكلم أحدهما الآخر، بل يحاول كل منهما ما أمكن تجنب الآخر،فإذا وضعتهما الظروف وجهاً لوجه، فالعلاقة دائماً مشئومة، ويسيطر عليها مزيج من مشاعر الكراهية والاحتقار والخوف المتبادلة. ولكن لا يمكن أن تظل العلاقة كما هي طوال قرن كامل فقد تعرضت لتبدل وتغير مستمرين.
- **ظاهرة التصييف:** ظاهرة" التصييف" ليست بالطبع قاصرة على المصريين ولكن التصييف في مصر له سمات ومعاني خاصة، مصدرها المناخ المصري، والجغرافيا المصرية بوجه عام، والتركيبة الطبقية للمصريين. فقد طبعت ظاهرة التصييف في مصر بازدواجية واضحة تضاف إلى مختلف صور الازدواجية الاجتماعية في مصر: في عادات الملبس والمأكل والتعليم والثقافة والترفيه. يستعرض الكاتب كيف انعكس الانقسام الطبقي الحاد الذي تميز به المجتمع المصري قبل ثورة يوليو ١٩٥٢، في ظاهرة التصييف كما انعكس في غيرها. ونتابع معه كيف كانت نخبة مصر " الطبقة الراقية"، النسبة التي قدرها جمال عبد الناصر بنسبة النصف بالمائة، تستمتع بشواطيء خاصة بالاسكندرية مثل " شاطيء ميامي " على وجه الخصوص. ثم بمجرد قيام الثورة قامت الحكومة بكسر الحواجز العالية التي كانت تمنع طبقات الشعب من الوصول إلى الشواطيء الخاصة بالطبقة الراقيةالتي أصابها الذعر وانسحبت باحثة عن شواطيء جديدة مثل " العجمي "التي كانت وقتها أبعد بكثير مما يستطيع جمهور المصريين الوصول إليه. ثم سرعان ما أنتجت الثورة طبقتها

الراقية الخاصة بها،إذ لم يكن من المعقول أن يستمر شهر العسل طويلاً بين النخبة الحاكمة والجمهور وكان أول شواطئها الجديدة هو "المعمورة" التي ظلت أكثر الشواطيء حركة ونمواً حتى حدث تطور مذهل في أوائل السبعينات،إذ نشأ مصدر جديد للنمو السريع في الثروات والدخول هو التضخم الذي صاحب بداية الانفتاح الاقتصادي في أوائل عهد السادات. وهكذا نشأت شرائح جديدة بحثت عن أماكن للتصييف تليق بمكانتهم الاجتماعية الجديدة فلم يجدوا أفضل من "العجمي" حيث فلول الطبقة الراقية القديمة، القابعة في فيلاها الهادئة على شواطيء العجمي. في الثمانينات، أضيف مصدر جديد للثروة هو الهجرة، حيث تراكمت الثروة في يد فئة لا يُستهان بحجمها، بدأت تمارس حقها في الحصول على مكان مناسب على شاطيء البحر، ولكنها وجدت المعمورة والعجمي قد نفذت قدرتها على الاستيعاب فلجأت إلى تعمير الساحل الشمالي غرب العجمي، ببناء قرى خاصة. ثم برزت طبقة يسميها الكاتب " الطبقة الراقية حقاً" تمييزاً لها عن الطبقات الثرية ثراءاً عادياً، ومصدره هو تركيبة من العلاقة الوثيقة بالنفوذ والسلطة لبعض الوقت، وبالتضخم والانفتاح لبعض الوقت، والهجرة، وأشياء أخرى وبدأت تبني شاطيء جديد، بل تخلق بحر جديد، فأقيمت السدود والحواجز وبنيت فيلات هي مزيج في معمارها من فيلات المنتجعات الأمريكية التي يملكها نجوم السينما والسياسة،ومن الفيلات التي يسكنها أثرياء الخليج في بلادهم، ومن قصور الطبقة الراقية القديمة في مصر.كانت هذه هي فكرة " مارينا" التي فوجئنا بوجودها في التسعينات. ويلفت الكاتب انتباهنا إلى أوجه الشبه بين فكرة " مارينا " في التسعينات،وفكرة " ميامي " في الأربعينات.

بالإضافة إلى ظاهرة " التصييف " يتناول الكاتب أيضاً بعض مظاهر التحول الطاريء على طريقة المصريين في الاحتفال بالزواج، وكذلك التغير في الموسيقى والغناء والسينما ونظرة المصري إلى اقتناء سيارة خاصة " باعتبارها رمزاً من رموز الصعود الاجتماعي".

- **تطور الفكر الاقتصادي في مصر:** يصعب أن نعثر على متخصصين في علم الاقتصاد قبل العشرينات من هذا القرن، ومن ثم يتخذ الكاتب، مطلع العشرينات نقطة البداية لتتبع تطور الفكر الاقتصادي المصري، معتبراً أن الرعيل الأول من الاقتصاديين المصريين هم ذلك الجيل من الاقتصاديين الذين كتبوا في فترة ما بين الحربين العالميتين.وكان لهم الفضل في تعريب المصطلحات والأفكار الاقتصادية إذ أنه نظراً لندرة أو حتى انعدام

الكتابات الاقتصادية العربية قبلهم، كان عليهم أن يعتمدوا على الكتابات الأوروبية. ثم تنتمي كتابات الجيل الثاني من الاقتصاديين المصريين (٤٥: ١٩٧٠) إلى فترة الحكم الناصري وهو جيل يعتبر حسن الحظ، إذ كانت هذه الفترة واحدة من أفضل الفترات خلال هذا القرن من حيث أداء مصر الاقتصادي، بل ومن حيث معدل التقدم الذي حققه الإنتاج الفكري للاقتصاديين المصريين، والذي حققته مهنة الاقتصاد بوجهٍ عام. ثم كان العامل الذي أثر في الكتابات الاقتصادية المصرية خلال الفترة التالية (٧٠: ١٩٩٥) تاثيراً مباشراً أو غير مباشر، هو هزيمة ١٩٦٧. فهذا الجيل من الاقتصاديين هو ما سمي بجيل النكسة، وحرب أكتوبر وسياسات الانفتاح الاقتصادي، وتدفق اموال النفط والتضخم، وتراكم الديون الخارجية،والسلام، وما يسمى بالتصحيح الهيكلي،وأخيراً جيل الدعوة إلى ما يسمى " بالشرق أوسطية ". إن معظم هذه الأحداث ــ في رأي الكاتب ــ ما كان ليحدث على الأرجح لولم تحدث حرب ١٩٦٧، وعلى الأخص لولا هزيمتنا فيها.وهنا نلاحظ فارقاً مهماً بين الإنتاج الفكري الاقتصادي لهذه المرحلة وبينه في المرحلتين السابقتين. فلأول مرة منذ بدأت الكتابات الاقتصادية في مصر،أصبح الاقتصاديون المصريون هم المصدر الرئيسي للتحليل الاقتصادي لمشاكل بلدهم.ولكن في مقابل حرية التعبير عانى هذا الجيل من الاقتصاديين من التدهور العام في الروح المعنوية بسبب الهزيمة، وفقدان الحماس، وعانى أساتذة الجامعة من الإحباط نتج عن شعور عام باللامبالاة من جانب الطلبة،إما بسبب الهزيمة العسكرية نفسها وما تعرض له الوطن من محن وإما بسبب تدهور الأحوال الاقتصادية بوجهٍ عام.وفي عصر التضخم، نجد أنه بينما ظهر بعض الإنتاج العلمي الجيد في تلك الفترة،فإن الصورة الإجمالية كانت صورة تدهور عام في مستوى البحث والكتابة الاقتصادية.ومع زيادة رخاوة الدولة بسبب سياسة الانفتاح الاقتصادي تحرر الباحث من تدخل الدولة ليخضع لنوع آخر من السيطرة وهو سيطرة المؤسسة الأجنبية أو الدولية، وإذا بالحياد المزعوم للبحث الاقتصادي لا يزيد على أن يكون حياداً ظاهرياً وموهوماً. وعندما حل عصر الهجرة على نطاق واسع ابتداءاً من منتصف السبعينات، سافر عدد كبير من الاقتصاديين الأكاديميين المصريين إلى بلاد الخليج، ليس هرباً من النظام السياسي وإنما هرباً من التدهور الاقتصادي.

يخلص الكاتب بعد استعراضه لتطور الكتابة الاقتصادية في مصر بتأكيده على أن كل جيل من الأجيال الاقتصادية المتعاقبة قد تحمل عبئاً ثقيلاً.لقد نمت المعرفة الاقتصادية

ولكن صاحب هذا النمو تحيزاً خاصاً بكل مرحلة. فالتحيز الوطني الذي كان يطبع كتابات الجيل الأول، جيل ما بين الحربين، حل محله التحيز" الاشتراكي " في الستينات، ثم حل محل ذلك، التحيز لنظام السوق والحرية الاقتصادية منذ السبعينات. لعلنا ــ كما يرى الكاتب ــ قد أصبحنا أكثر مهارة في إخفاء تحيزاتنا وأهوائنا، وربما كان هذا هو المصير المحتوم لكل المشتغلين بالعلوم الاجتماعية، في مصر كما في غيرها، ومن ثم لا يشكل هذا سبباً للقلق.إنما قد يكون السبب المشروع للقلق هو أن هذه التحيزات والأهواء تميل مع الزمن إلى أن تفقد طابعها الوطني، فما كان تحيزاً مصرياً خالصاً قد حلت محله شيئاً فشيئاً تحيزات وأهواء خارجية، تفرضها مؤثرات ومصالح أجنبية.

- **مصر وحضارة السوق:** كتب كارل بولاني Karl Polanyi المؤرخ الاقتصادي وأستاذ علمي الإنسان والاجتماع الشهير، كتاباً مهماً عنوانه الانقلاب الكبير The Great Transformation وكان يقصد بهذا الانقلاب الكبير، تحولاً معيناً حدث في أوروبا منذ نحو ثلاثة قرون. وهو ظهور نظام السوق، وهي بداية شمول عملية البيع والشراء لأشياء لم تكن تخضع إلا لماماً للبيع والشراء بما في ذلك الأرض والعمل الإنساني. وترتب على انتشار " نظام السوق " أن أصبح فن التسويق من أكثر الأنشطة الاقتصادية رواجاً وإدراراً للربح. بل وأصبح علماً يدرس، له أساتذته وكلياته. ويستعرض الكاتب لنا، كيف خضعت مصر لمقتضيات سوق العصر، فمنذ بدأ مذهب الانفتاح في مصر في مطلع السبعينات، كان لابد أن يصيبنا ما أصاب غيرنا من حمى التسويق، فإذا بمصر تتحول شيئاً فشيئاً إلى سوق كبير يتسع بالتدريج حتى ليكاد يشمل كل شيء. لقد كان معدل انتشار نظام السوق في مصر بطيئاً للغاية في الخمسينات والستينات. ولكن لم تكد تمضي سنوات قليلة من السبعينات حتى انقلب الأمر رأساً على عقب، فمع الارتفاع المفاجيء في الأسعار، ومع سحب الدولة يدها بالتدريج من التدخل لحماية ذوي الدخل المحدود، مع تدفق كميات غير معهودة من الأموال على مصر بسبب الهجرة إلى بلاد النفط، ارتفعت حرارة نظام السوق. وازداد الأمر تفاقماً مع اطراد الارتفاع في معدل التضخم.ومع ازدياد فرص الربح الكبير والسريع، بسبب ارتفاع معدل التضخم،ومع شدة اللهفة على اقتناص تلك الفرص، نشأت عداوات وخصومات بل وجرائم لم يكن لنا بها عهد من قبل. ونلاحظ أيضاً أن نظام السوق قد أخذ يطبع حياتنا الدينية بطابع وثني.فالمناسبات الدينية تصطبغ بنظام السوق. قد يرد هذا كله إلى " الانفتاح الاقتصادي "،أو إلى " حلول الرأسمالية محل

الاشتراكية"، وقد يوصف بأنه خطوة أخرى نحو مزيد من التغريب. وكل هذه التشخيصات صحيحة، ولكن الأمر قد يكون أخطر من هذا وذاك. ويميل الكاتب إلى الاعتقاد بأن " كارل بولاني " كان على صواب عندما علق الأهمية القصوى على فكرة " نظام السوق ". فإذا كان الأمر كما قال، فنحن بصدد زحف شيء أخطر من مجرد الانفتاح أو الرأسمالية أو التغريب، وهو تحويل كل شيء، خطوة بخطوة، ليصبح محلاً للبيع والشراء، حتى روح الإنسان نفسه

(٢) عصر الجماهير الغفيرة

أولاً: منهجية الكتاب وقضاياه الرئيسة

يتناول المؤلف، في هذا الكتاب، جوانب من تطور المجتمع المصري خلال الخمسين سنة الأخيرة، أي خلال النصف الثاني من القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين. يركزالكتاب على الآثار المترتبة على "محض الحجم"،أي تلك التي ترتبت على زيادة حجم " الجزء المؤثر من السكان"، أو ما أسماه " الحجم الفعال للسكان" بصرف النظر عن التغيرات التي لحقت بالمركز النسبي لهذه الطبقة أو تلك. ويبدأ الكاتب بشرح أهمية ظاهرة " الجماهير الغفيرة "، وارتباط هذه الظاهرة ببزوغ ظاهرة أخرى، ليس في مصر وحدها بل وعلى نطاق العالم بأسره، وهي ما أسماه "بالعصر الأمريكي"، وذلك لاعتقاده بوجود علاقة وثيقة بين "الظاهرة الأمريكية" و"ظاهرة الجماهير الغفيرة". ثم يزعم الكاتب أن بزوغ كلتا الظاهرتين، فيما يتعلق بمصر، هو الذي يشكل المغزى التاريخي لثورة يوليو. ثم ينتقل بنا بعد ذلك إلى بعض جوانب من حياتنا الاجتماعية من حيث تأثرها بهاتين الظاهرتين. ومن هذه الجوانب الثقافة والاقتصاد، الصحافة والتلفزيون، السوبر ماركت والسياحة،الأزياء والحب...إلخ.

ثانياً: عصر الجماهير الغفيرة

يبدأ الكاتب بالتفكر في ذكرياته حول السفر وركوب الطائرات منذ خمسين عاماً، عندما ركب الطائرة لأول مرة، ويقارن بين أسلوب السفر وخدمة الطيران حينها، وبين كل ذلك الآن منتهياً بنا إلى السبب الحقيقي للاختلاف. فقد أصبحنا "جماهير غفيرة" تعج بنا المطارات والطائرات كل يوم. ولم يعد امتياز السفر بالطائرة أمراً مقصوراً على فئة محدودة مميزة. وهكذا فالظاهرة مؤسفة ومفرحة في الوقت نفسه. فبقدر ما ضُربت الصفوة ولُقنت درساً في التواضع

والتزام الحدود، تحررت الجماهير الغفيرة وحصلت على ما كانت محرومة منه من حقوق. هذا هو المكسب الذي حققه العالم في الخمسين عاماً الماضية.

وهكذا نحن الآن بفضل التقدم، ربما لم نعد أرقى أو أسعد مما كنا منذ خمسين عاماً، ولكن من المؤكد أن ما كان مقصوراً على القلة أصبح في متناول كثيرين.وهذا هو الدفاع الحقيقي، في ما يظهر، عن التكنولوجيا الحديثة. من المشكوك فيه أنها جعلتنا أكثر سعادة أو اكثر رقياً. إنها فقط جعلتنا "أكثر".

أشار " وينستون تشرشل "إلى القرن العشرين بقوله " هذا القرن الفظيع ". ولهذا القرن فضلاً واحداً على الأقل، يمكنه به أن يتيه ويزهو على سائر القرون السابقة عليه،والأرجح أنه سيزهو به على القرون التالية أيضاً. ذلك أنه القرن الذي نعم فيه بمنحة الحياة أكبر عدد من الناس. لقد تسلم القرن العشرون من القرن السابق عليه بليوناً ونصف البيليون من الناس، فسلم للقرن الحادي والعشرين ستة بلايين،أي أنه ضاعف سكان العالم أربع مرات. ولكن من المهم أن نذكر أن ما حدث في مصر والعالم كله، هو أن زاد الحجم المطلق للسكان، وزادت النسبة الفعالة منهم،الأمر الذي أنتج ما يمكن أن نسميه " بعصر الجماهير الغفيرة".

ويقدم المؤلف ثلاث ملاحظات هامة تتعلق بفهم هذه الظاهرة: الأولى، هي العلاقة بين بزوغ ظاهرة الجماهير الغفيرة والتقدم التكنولوجي. والثانية تترتب على الأولى وتتعلق بتفاوت درجة التقدم نحو مجتمع الجماهير الغفيرة بتفاوت درجة التقدم التكنولوجي. أما الملاحظة الثالثة فتتعلق بالولايات المتحدة الأمريكية. فمن الممكن القول بأن الولايات المتحدة هي الدولة الوحيدة في العالم التي بدأ فيها ظهور سمات "عصر الجماهير الغفيرة" حتى قبل قيام الحرب العالمية الثانية. وقد كانت أمريكا مؤهلة لذلك لعدة أسباب من أهمها: تمتعها بسوق واسعة وبغنى وتنوع مواردها الاقتصادية. وهذا الاتساع الكبير والتنوع سمح لها بأن تطبق قبل غيرها ما يسميه الاقتصاديون"وسائل الإنتاج الكبير أو الجماهيري " Mass production التي يُعد من أشهرها خط التجميع Assembly line، بالإضافة إلى مختلف أساليب رفع الإنتاجية عن طريق الإمعان في تقسيم العمل.وقد أدى هذا بأمريكا إلى أن تصبح أول دولة تدخل ما أسماه المؤرخ الاقتصادي الأمريكي " والت روستو W.Rostow مرحلة الاستهلاك الجماهيري العالي Stage of high mass consumption وهي التي عدها المرحلة الأخيرة من مراحل النمو الاقتصادي في نظريته الشهيرة بوصفها المحطة النهائية في رحلة النمو الحتمية التي لابد أن تمر بها سائر الأمم.

ثم ننتقل إلى النقطة الأكثر أهمية وهي اقتران بزوغ عصر الجماهير الغفيرة بالعصر الأمريكي. لقد خرجت الولايات المتحدة من الحرب العالمية الثانية وهي صاحبة أقوى اقتصاد في العالم وأيضاً صاحبة أقوى جيش وصناعة عسكرية. ثم زاد استحقاق هذا العصر لاسم " العصر الأمريكي " بما أخذ يطرأ على الاتحاد السوفيتي من مختلف سمات الضعف،اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً.واقترن هذا التفوق الأمريكي بموجة عاتية من انتشار ما يمكن تسميته "بنمط الثقافة الأمريكي" في مختلف أنحاء المعمورة. ومن المهم هنا أن ننظر إلى نمط الثقافة والحياة الأمريكي على أنه ليس فقط إفراز مجتمع معين، بل وأيضاً على أنه استجابة طبيعية لمتطلبات " الرجل العادي" أو "الرجل المتوسط". أو بعبارة أخرى استجابة طبيعية لمتطلبات الجماهير العفيرة. وقد يكون هذا هو التفسير الحقيقي لذلك النجاح المدهش الذي حققه نمط الحياة الأمريكي في غزو العالم. والمقصود به هو ما يوفره نمط الحياة الأمريكي للرجل العادي أو رجل الشارع البسيط، من يسر الحياة المادية. وعلى ذلك إذا كان المستهلك المستهدف شخصاً عادياً محدود الثقافة عادي الذكاء، فهنا تكمن فرص التسويق الواسع الانتشار. فإذا بنمط الثقافة السائد هو النمط الذي يستجيب لنوازع الرجل العادي وميوله،وإذا بالثقافة الرفيعة تتراجع على استحياء إذ لا تجد لها ممولاً، وإذا بوسائل الإعلام تخاطب أبسط غرائز الإنسان ونوازعه، لمجرد أنها الأكثر انتشاراً. ولا عجب إذن في أن نجد أكثر الناس عداء لغزو الحضارة الأمريكية لبلادهم هم المثقفون.

إن تطور الإنسانية لا يمكن أن يُكتفى في الحكم عليه بمقياس العدد وحده،أو بنسبة المنتفعين بطيبات الحياة من سلع وخدمات إلى مجموع السكان.فنحن نعرف جيداً أن من الممكن جداً أن يربح الإنسان العالم كله ويخسر نفسه. ولكن... ما الذي يقصده الكاتب من هذا القول؟ المقصود هنا أنه إذا كان الإنتاج الكبير مفيداً للاقتصاد فهو ليس بالضرورة مفيداً للثقافة. فالإنتاج الكبير يتطلب سوقاً واسعة،أي الطلب الواسع،ولكن الطلب الواسع إذا تعلق بالثقافة قد يضرها أكثر مما ينفعها. فالثقافة الرفيعة هي عادةً، وبطبيعتها، لا تُطلب إلا من الصفوة، صفوة التعليم أو الذكاء أو الذوق،أو كل ذلك معاً. والجمهور الواسع لا يطلب عادةً إلا ما يستجيب للغرائز، فإنتاج الثقافة الواسع لابد أن يضحي بالذوق الرفيع، ومن ثم لابد أن يؤدي الإنتاج الكبير في الثقافة إلى التضحية بالكيف من أجل الكم.وعلى ذلك إذا كانت النعمة التي جلبها اتساع السوق للولايات المتحدة تتعلق بالاقتصاد، فإن النقمة تتعلق بالثقافة.

في ضوء ذلك ناقش الكاتب قولاً "لسمير أمين"، الاقتصادي المصري مؤداه أن " الرأسمالية تنفي الثقافة ". وهو قول خطير يتفق المؤلف معه ويختلف أيضاً. فهو يتفق مع المقولة

حين ينظر للثقافة بمعنييها الأنثروبولوجي الواسع،والفكري الضيق. أما الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي فتشير إلى كل ما يميز أمة أو مجموعة من البشر عن غيرها. فثقافة العرب هي ما تنفرد به الأمة العربية من سمات، في الفكر واللغة والأخلاق والقيم ومختلف أنواع السلوك الخاص بها. وبهذا المعنى يمكن أن نفهم عبارة أن " الرأسمالية تنفي الثقافة"،إذ أن الرأسمالية تقوم على الإنتاج الواسع، وهو عدو التفرد والتميز، ليس فقط تفرد وتميز الشخص الواحد عن بقية أفراد أمته، بل تمتد مع اكتساح الرأسمالية للعالم، إلى تفرد وتميز أمة عن غيرها. وتلمس المقولة أيضاً جانباً آخر من الحقيقة، إذا أخذنا الثقافة بالمعنى الضيق،أي بمعنى الإنتاج الفكري والفني.فقد رأينا أن الإنتاج الواسع هو عدو الثقافة الرفيعة،إذ يعتمد على الاستجابة لما يشترك فيه الناس جميعاً، وينفر مما لا يستجيب إلا لنوازع الصفوة، إذ أن هذا النوع الأخير قليل الربح وغير مضمون العائد. ولكن ثقافة الجماهير يمكن أن توصف بأنها " لا ثقافة"، أو أنها " نفي للثقافة أصلاً". أما التحفظ الذي يورده الكاتب على عبارة " سمير أمين"، فيتعلق بالاعتقاد بأن هذا النفي للثقافة إنما هو نتيجة للرأسمالية، مما يوحي بأنه لابد أن يختفي في ظل الاشتراكية. ولكن الحقيقة أن هذه الظاهرة ضعيفة الصلة بنظام ملكية وسائل الإنتاج أو بنظام التخطيط أو بنظام توزيع الدخل، وإنما هي وثيقة الصلة بحضارة السوق. الذي يضعف الثقافة وقد ينفيها هو نظام السوق وليس الرأسمالية.

يخلص الكاتب إلى ارتباط ظاهرة الجماهير الغفيرة بالظواهر التي ذكرها من اكتساح نمط الحياة الأمريكية لكل ما عداه، تغريب العالم (ولكن طبقاً للنمط الأمريكي في الحياة)، اكتساح الرأسمالية وهدف تعظيم الربح لكل ما عداه من أهداف، فقد لايكون لهذه الظواهر آثاراً عميقة في حياتنا الاجتماعية والثقافية لولا اكتساح قيم ورغبات الجماهير الغفيرة لكل ما عداه من قيم ورغبات.

ثالثاً: ثورة يوليو وعصر الجماهير الغفيرة

التساؤل الرئيسي الذي بدأ به الكاتب هذا الجزء من مؤلفه، هو عن ما حدث في مصر عقب ثورة يوليو ١٩٥٢، والمسار الذي اختاره رجال الثورة لمصر في ذاك الوقت. والافتراض الذي انطلق منه في تحليلاته، هو أن توجهات الثورة ورجالها تأثرت بأمرين أساسيين هما:ظاهرة الجماهير الغفيرة، والتغيرات العالمية التي كان أبرز سماتها بروز وسيادة العصر الأمريكي.

إن الأهداف التي قامت الثورة لتحقيقها كانت واضحة ومحددة. ولكن بعد قيام الثورة كان هناك احتمالات مختلفة لما يمكن أن يحدث سواء تعلق بالسياسة الداخلية أو الخارجية.والذي حدد اختيارات رجال الثورة لم يكن انحيازاً أيديولوجياً أو تفضيلات شخصية، بل الذي حدد الاختيارات كان هو "ظروف العالم". فقد كان هذا العصر " عصر الجماهير الغفيرة" من ناحية، وكان أيضاً هو " العصر الأمريكي" من ناحية أخرى.

فيما يتعلق بظاهرة الجماهير الغفيرة، فقد كان المجتمع المصري كما وصفه " جمال عبد الناصر" مجتمع "النصف في المائة". وكان يقصد بهذا أنه في السياسة والاقتصاد والحياة الاجتماعية كانت نسبة المصريين الذين يسيطرون على مصر وينفردون باتخاذ القرارات فيها ويتمتعون بمزاياها، لا تزيد على هذه النسبة، وكان بقية المصريين مهمشين. وتعتبر ظاهرة الجماهير الغفيرة وثيقة الصلة بظاهرة الحراك الاجتماعي ولكنها ليست هي بالضبط، إنها جزئياً نتيجة هذا الحراك نفسه، ولكنها ليست نتيجته وحده. خلال النصف الأول من القرن العشرين (١٩٠٠: ١٩٥٠) زاد عدد السكان في مصر بأكثر من الضعف، ومع ذلك ظل المجتمع المصري مجتمع النصف بالمائة، ولم تدخل مصر عصر الجماهير الغفيرة إلا بعد قيام ثورة يوليو،وإلى حد كبير بسببها. إن الزيادة الكبيرة في السكان في أعقاب ثورة يوليو ساهمت بلا شك في تقوية ظاهرة الجماهير الغفيرة ولكنها ما كانت تكفي وحدها لولا أن السياسات الاقتصادية والاجتماعية سمحت بذلك. فهذه السياسات ساهمت بشدة في زيادة ما يسمى " الحجم الفعال للسكان "،أي الحجم المؤثر والحاكم لنمط الحياة.

لقد ساهمت ثورة يوليو، بلا شك في تفجير ظاهرة الجماهير الغفيرة في مصر على نحو غير مسبوق في التاريخ المصري. كان قيام الثورة بمثابة إزاحة سد هائل كان يحجز وراءه فيضاناً من المياه. وتحولت ظاهرة الزيادة في السكان، بفعل إجراءات وقوانين الثورة، إلى ظاهرة أهم وأخطر،هي الحجم الفعال للسكان،أي عدد القادرين على التأثير في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بما اكتسبته من قوة شرائية جديدة أو مهارات وكفاءات لم تكن لهم من قبل.

مهما كان من قوة أثر هذه التطورات الجارية في داخل المجتمع المصري، فإن مصر لا تعيش في فراغ، بل وسط عالم تجري فيه باستمرار تغيرات عميقة تؤثر بدورها في المجتمع المصري. ومن أهم ما طرأ على العالم ككل من تغيرات في أعقاب الحرب العالمية الثانية هو بزوغ ما يمكن تسميته " بالعصر الأمريكي". لم يكن أمام مصر من مفر من أن تدخل هذا العصر.

وقد كانت البوابة التي دخل من خلالها هذا العصر إلى مصر، هي ثورة يوليو١٩٥٢، كما كانت هي البوابة التي دخلها منها عصر الجماهير الغفيرة. وقد ساق لنا الكاتب شواهد عديدة للتأكيد على ارتباط قيام ثورة يوليو بالتوجهات الأمريكية. فهو يتساءل مثلاً: هل كان من قبيل المصادفة أن تتخذ الثورة المصرية ضد الفساد السياسي والعسكري، شكل الانقلاب العسكري، وهو الطريقة المفضلة لدى الأمريكيين لإحداث التغيير المطلوب في دول العالم الثالث في أعقاب الحرب العالمية الثانية ؟ وهل من قبيل المصادفة أن يكون قانون الإصلاح الزراعي هو أول قانون يصدر بعد الثورة، وقد كان الإصلاح الزراعي في ذلك الوقت هو شكل الإصلاح المفضل عند الأمريكيين عندما يتعلق الأمر بالدول المتخلفة كطريقة للحد من انتشار الشيوعية؟ بالإضافة إلى أن مفهوم التنمية الذي تبنته الثورة كانت له سمات أمريكية واضحة، بمعنى ملاءمته للأغراض الأمريكية في المنطقة.

ينظر الكاتب إلى الخمسين عاماً الممتدة بين (١٩٥٢: ٢٠٠٢) ككل باعتبارها حقبتين متتاليتين من العصر نفسه، حقبة الخمسينات والستينات، ثم الحقبة التالية لها.ويحاول النظر إلى حقبة نصف القرن بأكملها في ضوء التطورات التي حدثت على مستوى العالم وعلى مستوى مصر. ومن هنا يناقش جوانب متعددة من جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية في مصر.

فيما يتعلق بالصحافة، نجد ما استغرق ثلاثة قرون في أوروبا ــ لتطور الصحافة ــ لم يحتج إلى ما يزيد كثيراً على مائة عام في مصر ويستعرض لنا الكاتب ظهور أول جريدة في مصر، عندما بدأ نابليون في إصدار صحيفتين بمجرد وصوله إلى مصرفي ١٧٩٨، وصحيفة محمد علي "الوقائع المصرية" ١٨٢٨. ولكن لم يكن من الممكن أن تنشأ صحيفة دورية ليقرأها الناس في أجزاء مختلفة من القطر المصري إلا بعد إنشاء هيئة البريد عام ١٨٦٥ في أثناء عصر إسماعيل. وفي مجتمع ظلت نسبة الأميين فيه تزيد على ٨٠% من السكان حتى منتصف القرن العشرين، لم يكن من المتوقع أن تصدر الصحف حتى ذلك الحين،إلا لنسبة جد ضئيلة من السكان، ممن ينتمون إلى الطبقتين العليا والوسطى. ثم بدأ الانقلاب على استحياء في أعقاب الحرب العالمية الثانية مباشرةً، بظهور مدرسة أخبار اليوم في الصحافة المصرية.ثم عندما قامت ثورة يوليو ارتفع توزيع الصحف لعدة عوامل من أهمها ارتفاع مستوى الطبقات الدنيا اقتصادياً وتعليمياً، مع انخفاض مستوى ما تنشره الصحف لغة ومضموناً.

لقد صعدت أفواج غفيرة من الشعب المصري إلى مرتبة الطبقة الوسطى (وعلى الأخص الطبقة الوسطى الدنيا) حتى أصبحت هذه الأفواج الغفيرة، بمستوى تعليمها وأذواقها وتطلعاتها هي

المحدد الأساسي لمستوى وخصائص الثقافة السائدة في الربع الأخير من القرن العشرين، بما في ذلك مستوى وخصائص الصحف الرائجة.

أما عن التلفزيون، فيرى المؤلف أنه من الممكن جداً أن يجد مؤرخو المستقبل، عندما يكتبون تاريخ العالم في القرن العشرين،أن من أنسب الأوصاف التي يمكن أن يطلقوها على النصف الثاني من ذلك القرن (١٩٥٠: ٢٠٠٠) هو أنه عصر التلفزيون، فحينما انخفض نفقة إنتاج جهاز التلفزيون إلى مستوى جعله في متناول هذه الجماهير الغفيرة، أدى ذلك إلى قلب الحياة الثقافية والفكرية رأساً على عقب. وفي عصر العولمة وحّد التلفزيون بين أذواق الناس وأخلاقهم.إن هذا الاتساع الكبير لمجال الرؤية والتأثير هو نفسه مصدر الضرر ومنبع القهر. فالفرق بين أثر التلفزيون الوطني(أي المحدود بحدود دولة أو أمة) والتلفزيون المعولم،هو كالفرق بين الأثر على نفسية الفرد المشترك في مسيرة تتكون من خمسة أو عشرة أفراد، وذلك الذي يترتب على اشتراكه في مظاهرة يقوم بها عشرات الألوف من الناس. في الأولى سيكون الفرد لا يزال يملك القدرة على ممارسة فكره المستقل وعلى اتخاذ قراره بحرية،أما في الثانية فإنه سوف يجد نفسه يتصرف كجزء من قطيع،إذا انحرف بقية القطيع انحرف،وإذا هتفوا هتف، وإذا ضربوا أو دمروا ضرب ودمر.

وينتهي بنا المؤلف إلى أننا جميعاً أمام شاشة التلفزيون أفراد في هذا القطيع الكبير ضخم الجثة وصغير العقل،والذي اكتشف منتجو البرامج ونشرات الأخبار التلفزيونية وصاحب الإعلان التلفزيوني، كيف يوجهونه مرة في هذا الاتجاه ومرة في ذاك.

وحول ما يعكسه العصر الحديث من سلب لآدمية الإنسان يصف المؤلف ظاهرة **السوبر ماركت** وانتشارها في مصر. فقد انتشرت هذه الظاهرة في كثير من الدول الأوروبية ابتداءً من ستينات القرن العشرين، أما مصر فكان عليها الانتظار نحو عشرين سنةً أخرى. لقد ظل استيراد السلع خاضعاً لقيود شديدة في مصر حتى منتصف السبعينات، عندما بدأ تطبيق سياسة الانفتاح، كما ظلت العمالة المصرية رخيصة للغاية حتى بدأت ظاهرة الهجرة إلى الخليج على نطاق واسع في السبعينات. أما جمهور المشترين فقد تكفل بتوفيرهم النمو السريع في الطبقة الوسطى في مصر في السبعينات والثمانينات. ومع كل هذا فقد كان ظهور السوبر ماركت في مصر على استحياء شديد، فظل سنوات طويلة مقصوراً على العاصمة بل وعلى الأحياء الثرية فيها.ومع اتساع حجم الطبقة الوسطى المصرية ومع توافر عوامل أخرى مهيئة، أخذت ظاهرة السوبر ماركت في الانتشار، ودخلت مصر عصر "الجماهير الغفيرة" في مجال تجارة التجزئة كما دخلته

في ميداني الصحافة والتلفزيون.وأصبحنا الآن لا نشتري جبناً أو زيتوناً بل نشتري سعرات حرارية أو بروتينات..إلخ. ففي هذا العصر المدهش "عصر ثورة المعلومات"، يتوارى شيئاً فشيئاً الذوق الشخصي للمستهلك،هذا الذوق الذي يختلف من شخص لآخر،ليحل محله التحليل الكيميائي الذي يتساوى إزاءه الناس جميعاً.

أما **التليفون** فقد تطور استخدامه مع تطور المجتمع المصري كما عرض لنا المؤلف. ففي الأربعينات يمكن أن نقول أن نسبة العائلات التي كانت تحوز التليفون في مصر لا تزيد على ٥ % من السكان. ثم تغير الأمر في الخمسينات.كانت الثورة قد قامت في مطلعها وفتحت الباب واسعاً أمام نمو الطبقة الوسطى فزاد عدد التليفونات زيادة سريعة. ثم طرأ تغير مهم على التليفون في عشر سنوات الواقعة بين منتصف الخمسينات ومنتصف الستينات. كانت فترة عشر السنوات (١٩٥٥: ١٩٦٥)من أكثر العقود اهتماماً بالتنمية الاقتصادية في مصر وكان من الطبيعي أن تزيد الحاجة إلى التليفون من جانب الحكومة التي امتد نشاطها إلى كل شيء في مصر، وزادت السلطة المركزية قوة على قوة وأمسكت بيد من حديد على كل شيء، واحتاجت الحكومة في ذلك إلى عدد لا يحصى من التليفونات الجديدة.واقترنت مرحلة الستينات بظاهرة جديدة هي بدء الرقابة على المكالمات التليفونية،إذ بدأ جهاز المخابرات يستخدم هذه الرقابة في اكتشاف ما يدبر من مؤامرات ضد النظام، بل واكتشاف الميول النفسية الدفينة لدى المتكلمين وحقيقة مشاعرهم نحو نظام الحكم. ثم تدهورالاهتمام بالتليفون في الفترة من منتصف الستينات ومنتصف السبعينات (بعد حرب يونية ١٩٦٧) فهذه الفترة لم تعرف تنمية ولا تليفونات. ومن ثم تدهور حال هذا المرفق تدهوراً شديداً ولكن تغير الحال ابتداءً من منتصف السبعينات، وحصلت مصر على قرض ببليونين من الدولارات لإصلاح شبكة التليفونات القائمة ومد خطوط جديدة. ومع منتصف الثمانينات هجم الناس هجوماً عاصفاً طالبين الحصول على جهاز التليفون. ولم يعد التليفون ذلك الجهاز الأرستقراطي كما كان في الأربعينات، حيث كان مقصوراً على بيوت البشوات والبكوات، وبدأ يتطور أيضاً في طرق استعماله وظهر منه التليفون اللاسلكي. وكان لابد أن ينتج عن هذه التطورات التكنولوجية تأثيراً على العلاقات الاجتماعية.

ثم في منتصف التسعينات دخلت مصر في عصر التليفون المحمول. ومن المدهش أن هذا التقدم التكنولوجي الخطير يمكن مشاهدته في شوارع مصر ونواديها ومطاعمها وجامعاتها وشواطئها، وهي الدولة المتخلفة اقتصادياً بالنسبة لغيرها بأكثر مما يُشاهد في شوارع لندن أو

باريس. بل وقد امتد المحمول إلى شرائح اجتماعية أدنى نسبياً في السلم الاجتماعي، من الشرائح التي امتد إليها في المجتمعات الأكثر ثراءً.

الثقافة: بهدف وصف المناخ الثقافي الراهن وسمات الثقافة المصرية الراهنة، يرجع بنا المؤلف إلى كتاب "في الثقافة المصرية" الذي قام بتأليفه "عبد العظيم أنيس" و "محمود أمين العالم" في عام ١٩٥٥. ويعتبر هذا الكتاب علامة مهمة في مسار الثقافة المصرية و عكس الكتاب حينئذٍ شعوراً قوياً بدأ يتراكم لدى قطاع واسع من المثقفين المصريين، بالسخط على سمة من سمات المناخ الثقافي وقت ظهور الكتاب. هذه السمة هي الانحياز الطبقي الغالب على الثقافة المصرية في ذلك الوقت، بما تضمنه من تجاهل وإغفال لحاجات ومشاعر ومطامح الغالبية العظمى من الشعب المصري وهي الغالبية الفقيرة والمظلومة اجتماعياً واقتصادياً. والآن وبعد مرور كل تلك السنوات نجد أن الصورة اختلفت وظهرت مشكلات جديدة أفدح وأخطر مما كان عليه الحال في عام ١٩٥٥. ويرى الكاتب أن المشكلات الأساسية لم تعد هي "طبقية الثقافة"، بل هي شيء مختلف تماماً. صحيح أن المشكلات الثقافية كلها لها بعد اجتماعي واقتصادي واضح، ووثيقة الصلة بالتطورات الطبقية التي شهدها المجتمع المصري خلال خمسين عاماً ولكن الأمر اختلف.

في البداية يربط الكاتب بين تطور الثقافة المصرية خلال المائة عاما الأخيرة كلها وبين مسار الطبقة الوسطى وما طرأ على حجمها وخصائصها من تطورات. فأهم ما يحدد سمات المناخ الثقافي لمجتمع ما في وقت معين هو سمات الطبقة الوسطى فيه. فهي الطبقة المنتجة للثقافة (بالمعنى الضيق للثقافة،أي باعتباها الإنتاج الفكري والفني) وليس بالمعنى الواسع الذي يشمل أنماط السلوك والقيم والعادات. كما انها في الأساس الطبقة المستهلكة للثقافة. وهناك بالطبع استثناءات. ويرى الكاتب هنا أن الطبقة الوسطى لا تحمل دائماً نفس الخصائص والسمات، بل قد تتغير خصائصها وسماتها من مجتمع لآخر ومن عصر لآخر. والحقيقة أنها يمكن أن تؤدي دوراً إيجابياً في ازدهار ثقافة أمة ما من الأمم، وفي نهضتها بوجهٍ عام، بينما قد تؤدي في أمة أخرى وفي ظروف أخرى دوراً غير حميد ومعطلاً للنهضة. ويمكن تفسير ذلك بأن سمات وخصائص الطبقة الوسطى تتأثر إلى حد كبير بعاملين أساسيين، الأول هو طبيعة المصدر الأساسي لدخل هذه الطبقة وثروتها،والثاني هو درجة السرعة التي تجري بها زيادة هذا الدخل وهذه الثروة.

وانطلاقاً من ذلك رصد الكاتب التغير الذي لحق بالطبقة الوسطى المصرية وتأثيرها على المناخ الثقافي من مرحلة إلى أخرى. فطوال العقود الثلاثة الواقعة بين بداية الاحتلال الإنجليزي لمصر وقيام الحرب العالمية الأولى (١٨٨٢: ١٩١٤) شهدت الثقافة المصرية شيوع مناخاً رفيع

المستوى وشيئاً مماثلاً يمكن أن نقوله عن الفترة التالية (١٩١٤: ١٩٣٩) وإن كان هناك بعض الفوارق. ثم شهدت مصر انحطاطاً ثقافياً ملحوظاً خلال الفترة الممتدة بين الحرب العالمية الثانية وقيام ثورة يوليو (١٩٣٩: ١٩٥٢) ثم قامت ثورة يوليو ١٩٥٢، فلم تنقض حتى دخلت مصر بسببها في مرحلة من مراحل تطورها الثقافي أكثر ازدهاراً،أنتجت ثماراً أرقى نوعاً وأقدر على البقاء وذلك في السنوات (١٩٥٢: ١٩٧٠).

ثم تضافرت عدة عوامل لإفساد المناخ الثقافي المصري في الثلاثين عاماً التالية (١٩٧٠: ٢٠٠٠). ونلاحظ هنا ما طرأ من تغيرات مذهلة على الطبقة الوسطى منذ أوائل السبعينات، حيث كان معدل نموها هو معدل لم تعرف مصر مثيلاً له في تاريخها الحديث. ولكن هذا النمو كان يرجع في الأساس إلى أعمال غير منتجة. فقد عرفت مصر معدلاً مرتفعاً للغاية للتضخم في السبعينات والثمانينات، وأدى هذا إلى نمو الدخول والثروات المفاجئة من المضاربة وأعمال الوساطة وتجارة العملة وتأجير الشقق. ثم في العقود الثلاثة (١٩٧٠: ٢٠٠٠) زادت الدخول المتولدة من السياحة، وهي أيضاً تكون متطلبة للشطارة واقتناص الفرص أكثر مما تتطلبه من الجهد المبذول والتعليم. ويشير الكاتب أيضاً إلى مصادر الدخل والثروة للمثقفين بوجهٍ خاص، من الدولة المصرية من ناحية ومن الهيئات الأجنبية من ناحية أخرى. ثم أثر الانفتاح على إسرائيل على الثقافة المصرية. ونسبة الأعمال الثقافية الراقية في مقابل الإنتاج الثقافي الهابط والرديء. ومن الجدير بالذكر مظهراً من مظاهر شيوع العملة الرديئة في الأدب والنقد الأدبي، وهما تبدوان منفصلتان لأول وهلة، ومع ذلك قد تكونان انعكاساً لنفس سمات المناخ الثقافي الذي نشأتا فيه. الظاهرة الأولى: ظهور ميل لدى جيل جديد من كتاب الرواية والقصة إلى التجرؤ على بعض المقدسات الدينية. وتتمثل الظاهرة الثانية في ظهور أعمال أدبية على أعلى درجة من الغموض والإبهام. والرد من أصحابها أنها تنتمي إلى "مدرسة ما بعد الحداثة" Post Modernism، وهي مدرسة لا يستطيع فك رموزها إلا الراسخون في العلم أو ذوو الحس المرهف القادرون على الغوص في أعماق النفس البشرية.

كما يشير الكاتب أيضاً إلى الدور الذي تمارسه المؤسسات الثقافية الأجنبية في الحياة الثقافية المصرية، وتتعلق بالبحوث والدراسات الاجتماعية والإنسانية ، ودور الباحثين في هذه التخصصات وموقفهم من السلطة. ويناقش أيضاً ما يحدثه تدخل كلاً من المؤسسات الأجنبية والسلطة من إفساد جانب مهم من جوانب الحياة الثقافية،إذ يتعرض المثقف أو الباحث الاجتماعي

لقول ما يتعارض مع ضميره أو على الأقل، لتنحية مسألة الضمير جانباً لحساب الكسب المادي أو السياسي.

ولكن يجب أن نلاحظ ــ مع الكاتب ــ الاختلاف البين بين أهداف السلطة في مصر، خلال الستينات، وأهداف المؤسسات الأجنبية في العقود التالية.فإذا تعاطف المرء مع أهداف السلطة في الستينات فلابد أن يقدر أن إفساد المناخ الثقافي بعد انتهاء تلك الحقبة أخطر وأشد ضرراً من أي تدخل للسلطة قبل ذلك. كما تحول دور الدولة شيئاً فشيئاً، من تقديم الدعم للثقافة الرفيعة وحماية الجمهور من طغيان الأنواع الرديئة من الثقافة، إلى عكس ذلك بالضبط. إذ ألقت الدولة بثقلها ونفوذها وأموالها إلى جانب الثقافة الرديئة، وتركت منتجي الثقافة الرفيعة والباحثين عنها يحاولون أن يواجهوا وحدهم تيار الثقافة الفاسد الزاحف نحوهم.

هكذا تضافرت عوامل عديدة لإنتاج المناخ الثقافي الفاسد الآن في مصر. وهو مناخ مختلف تماماً عما كان سائداً من نصف قرن، واختلفت مصدر الشكوى عما قدمه " عبد العظيم أنيس " و "محمود أمين العالم" في كتابهما "في الثقافة المصرية". وأصبحت القضية الآن قضية صراع بين ثقافة تخدم في الأساس مصالح تجارية، تمثلها شركات أجنبية ومؤسسات دولية، بالإضافة إلى شركات ومؤسسات مصرية، حكومية وخاصة، وبين ثقافة تخدم مصالح بقية المصريين المنتمين إلى طبقات وشرائح اجتماعية مختلفة، والذين يبحثون بعناء شديد عن بضع ثمرات من الإنتاج الثقافي الرفيع، تحاول الصمود أمام هذا التيار الكاسح من الثقافة الرديئة.

الاقتصاد: قسم الكاتب الخمسين عاماً التي انقضت منذ قيام ثورة يوليو إلى قسمين يكادان أن يكونا، بمحض الصدفة وحدها، متساويين في الطول. شهدت مصر خلالهما نظامين مختلفين أشد الاختلاف في السياسة الاقتصادية: نظام التدخل الصارم من جانب الدولة في الحياة الاقتصادية.ونظام أقرب إلى نظام الحرية الاقتصادية، وهو ما سمي في مصر " بالانفتاح الاقتصادي ". إن التاريخ الفاصل بين النظامين لم يكن هو تاريخ وفاة عبد الناصر في ١٩٧٠، بل تدشين سياسة الانفتاح الاقتصادي في عام ١٩٧٤. بهذا يكون كل من النظامين قد ساد فترة تقترب من ربع قرن. وقد حاول الكاتب أن يعقد مقارنة بين ما أثمره كل من النظامين.

وبعد استعراضه للتطور الاقتصادي المصري في خمسين عاماً استخلص النتيجة التالية، أن التجربة المصرية في هذه الفترة تقدم مثالاً يؤيد اعتقاد الكثيرين بأن سياسات الانفتاح الاقتصادي وإن كانت تفيد نمو الدخل فإنها تضر بتوزيع الدخول وبتوازن الهيكل الاقتصادي، بينما سياسة تدخل الدولة في الاقتصاد، قد تحسن نمط توزيع الدخل وقد ترفع درجة التنوع

والتوازن في الاقتصاد القومي بزيادة معدل التصنيع، على الأقل لفترة، ولكنها تضر بمعدل نمو الدخل، خصوصاً على المدى الطويل. والغريب أن أنصار كل نظام منهما يصر على أن سياسته هي الأفضل في المدى الطويل، في هذه الأمور الثلاثة: معدل النمو،ومعدل التصنيع، ونمط توزيع الدخل. وهو أمر يثير تعجب علماء الطبيعة الذين لم يتعودوا أن يروا هذه الدرجة من الاختلاف حول قضية من القضايا العلمية،ولابد أن يستغرب هؤلاء حين يرون الاقتصاديين عاجزين عن الوصول إلى اتفاق عام في قضية على هذا القدر من الأهمية.

ويخلص الكاتب إلى أن النجاح ممكن،في ظل أي من النظامين الاقتصاديين، ولكن الذي يضع حداً للنجاح ويقلبه إلى فشل، هو أحد أمرين: الأول، ضغوط تمارسها قوى خارجية عن وعي، بقصد وضع حد لأداء اقتصادي ناجح أو لتحقيق مصالح اقتصادية أو سياسية لها تتعارض مع هذا النجاح (والمثل الصارخ على هذا اعتداء سنة ١٩٦٧ على مصر). والثاني، استشراء الفساد في جسم الأجهزة القائمة على إدارة الاقتصاد،الأمر الذي يستطيع أن يصيب بالخلل كلا النوعين من النظام الاقتصادي، سواء ذلك القائم على التدخل الصارم من جانب الدولة، أو ذاك الذي يطبق نظام الحرية الاقتصادية. وهذان العاملان هما الأقدر على تفسير اختلاف الأداء الاقتصادي في مصر من أي عامل آخر يتعلق بنوع النظام الاقتصادي، من حيث مدى تدخل الدولة في الاقتصاد أو عدم تدخلها.

الأغنياء والفقراء: من المبادئ الماركسية الشهيرة أن الدولة هي دائماً أداة الطبقة العليا في قهر سائر الطبقات. ليس هناك في نظر الماركسية " دولة محايدة " بين الطبقات، بل الدولة دائماً وسيلة تستخدمها الطبقة صاحبة الامتيازات الاقتصادية لحماية هذه الامتيازات ضد الطبقات الأخرى المحرومة منها. ومعنى هذا أن السلطة السياسية لابد أن تئول، عاجلاً أو آجلاً، إلى أصحاب السلطة الاقتصادية. فإذا حلت طبقة محل أخرى في اعتلاء أعلى درجات الثراء والقوة الاقتصادية، فلابد أن تعتلي أيضاً أعلى درجات النفوذ والسلطة السياسية.

إذا نظرنا للصورة العامة لدور الدولة في مصر قبل الثورة (قبل عام ١٩٥٢) نجدها دولة تقوم بحفظ الأمن، وتسهر على سيادة النظام، حماية للأغنياء الذين كانت الغالبية العظمى منهم من ملاك الأراضي الكبار. وقامت ثورة يوليو ١٩٥٢ بتنحية هذه الطبقة من الأغنياء عن السلطة السياسية بل وقلمت أظافرها الاقتصادية بقوانين الإصلاح الزراعي المتتالية وقوانين الحراسة والمصادرة ثم التأميم. فلمن آلت السلطة ؟ لقد آلت السلطة السياسية لعدة شرائح من الطبقة الوسطى،أوبالأحرى للطبقة التي كانت وسطى عند قيام الثورة من الضباط والمهنيين والتكنوقراط،

من مهندسين وقانونيين ومديرين واقتصاديين ومحاسبين وأساتذة جامعات... إلخ، ممن كانوا محرومين من المشاركة في السلطة السياسية قبل الثورة، وفتحت الثورة لهذه الشرائح الاجتماعية فرص الارتقاء الاقتصادي، فإذا بالسلطتين السياسية والاقتصادية، تتحدان من جديد، كما كانتا متحدتين قبل الثورة. الحقيقة التي لا يمكن الخلاف عليها هي أن ثورة يوليو كان من أهم نتائجها إحلال طبقة محل طبقة في الامتيازات الاقتصادية والسياسية على السواء.

ويمكن القول أن الدولة المصرية خلال الخمسينات والستينات، اتخذت كثيراً من الإجراءات التي كانت تحقق مصالح الطبقة الوسطى،أو شرائح معينة منها، حتى لو تعارضت هذه الإجراءات تعارضاً واضحاً مع مصالح الطبقات الدنيا،كما أنها تجاهلت بعض الحاجات الأساسية لهذه الطبقات الدنيا عندما كان إشباعها يتعارض مع مصالح الطبقة الوسطى.ولكن كان من الممكن أن تسمح الطبقة الممسكة بمقاليد السلطة، لشرائح واسعة من الطبقات الدنيا في أسفل السلم الاجتماعي، بمشاركتها في مصادر الدخل الجديدة، دون أن يتجاوز ذلك بالطبع حداً معيناً، إذ يظل من الضروري دائماً أن تستأثر هذه الصفوة بنصيب الأسد، بحكم انفرادها بالسلطة السياسية.

وقد استمر انطباق القاعدة نفسها،وبحذافيرها،في العقود الثلاثة التالية(١٩٧٠: ٢٠٠٠): الطبقة التي تمسك بمقاليد السلطة السياسية لابد أن تخدم نفسها بالأساس. ولكن نلاحظ تغيراً جذرياً ابتداء من منتصف الثمانينات، إذ استمرت الدولة في خدمة الأغنياء، ولكن حدث ما جعل الصورة أكثر قتامة بكثير. حيث انخفض بشدة معدل نمو الناتج والدخل القومي في مصر، وكانت الخمسة عشر عاماً الأخيرة من القرن العشرين (١٩٨٥: ٢٠٠٠) شديدة الوطأة، وارتفعت معدلات البطالة المكشوفة والسافرة، وبخاصة بين خريجي الجامعات والمعاهد المتوسطة. والغريب في الأمر أن الثمن قد دفعه الفقراء أنفسهم إذ ليس هناك مصادر جديدة لزيادة الدخل زيادة محسوسة يمكنها أن ترفع من مستوى المعيشة.

وهكذا من الغريب أنه في ظل ركود عام، يزيد الأغنياء غنى، ويضيفوا إلى ثرواتهم عن طريق الاقتطاع من دخول الفقراء ونهب ممتلكاتهم. إن كثيراً من صور الفساد يمكن أن تسمى أيضاً " أخذاً من الفقراء لإعطاء الأغنياء"، وهو يكثر بوجهٍ خاص في أوقات الركود الاقتصادي، عندما يصبح من الصعب أن يتحسن حال الجميع،ويصر الأغنياء على تحسين أحوالهم مع ذلك، ولو على حساب الفقراء ولتحقيق هذه المهمة يستخدم الأغنياء الدولة، فهي الوسيط الذي يغترف من جيوب البعض ليملأ جيوب الآخرين.

ويستكمل الكاتب عرضه للطبقات في مصر، برؤيته للمعسكرين الذين انقسمت مصر إليهما الآن: معسكر الأغنياء،ومعسكر الفقراء،لا يكاد يجمع بينهما شيئاً،بل تحكم كلاهما عواطف مختلفة عن عواطف الآخر. ولا يقتصر الأمر على حجم الفجوة الفاصلة بينهما بل يتعلق كذلك باختلاف في المشاعر والآمال ونمط الحياة.من خلال حديثه عن عالم السيرك، الذي تم افتتاحه في يناير عام ١٩٦٦، وكان محاولة ناجحة لإحداث نهضة ثقافية عامة في مصر.ولكن بعد اعتداء ١٩٦٧، لم يستطع السيرك أو العاملون به أن يستمروا في التألق والازدهار أو الروح العالية والالتزام. ويعرض للحادث المأساوي الذي وقع لأهم شخصية في السيرك "محمد الحلو" مدرب الأسود. وما خلف هذا الحادث من دلالة ومعنى خفي. إن الأمر يتعلق بنظرة المصريين لأنفسهم ولبعضهم البعض.

وانعكس انقسام مصر إلى معسكرين على كل شيء في مصر، بما في ذلك السيرك القومي، فقد ظل السيرك تابعاً لوزارة الثقافة، والعاملون به موظفون في الوزارة. ولكن وزارة الثقافة نفسها قد أصابها ما أصاب مصر كلها من مرض الانقسام فأصبحت وزارتين مثلما أصبحت مصر أمتين (أغنياء وفقراء). فهناك وزارة مضيئة ومبهرة تعرفها الشرائح العليا من مستهلكي الثقافة، وتشمل أشياء مثل دار الأوبرا ومؤتمرات المجلس الأعلى للثقافة، ومعارض الرسم والنحت التي يفتتحها الوزير. وهناك في الناحية الأخرى معرض القاهرة الدولي للكتاب الذي أصبح متنزهاً لأفراد الشعب وعائلاتهم، ممن يستطيعون دفع ثمن تذكرة الدخول، ويمكن فيه الحصول على مختلف الكتب والسندوتشات الرخيصة نسبياً، وهناك أيضاً السيرك القومي.

والخلاصة هي أنه إذا كان نصف الشعب المصري قد أصبح من الجوعى بعد ثلاثين عاماً من الانفتاح، فإن نسبة الخائفين من الجوع هي أعلى من ذلك بكثير، ولا شيء يكفي لإزالة هذا الخوف أو لتحويل اهتماماتهم إلى شيء آخر حتى لو كانوا يعملون في وزارة الثقافة.

وفي نفس السياق نجد أيضاً تناول الكاتب للفئات الفقيرة من المجتمع المصري، من ركاب الدرجة الثالثة في قطارات السكك الحديدية المصرية. وذلك حين ناقش مأساة حادثة قطار الصعيد رقم ٨٣٢ الذي كان مسافراً من القاهرة إلى أسوان في مساء الثلاثاء ١٩ فبراير ٢٠٠٢. حيث احترقت العربات السبع الأخيرة من هذا القطار، بمن فيها من ركاب وكلها من عربات الدرجة الثالثة. ويرى الكاتب أن الوضع شبيه بعلاقة الحكومة المصرية بالطبقة الدنيا في مصر (التي تركب الدرجة الثالثة) والشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى (التي تركب الدرجة الثانية العادية). أما الطبقة العليا فهي لا تركب مثل هذا القطار، فلو أرادت الذهاب إلى الصعيد ركبت الطائرة أو

قطاراً من نوع مختلف تماماً، مزوداً بمكيفات الهواء ومختلف وسائل الأمان وأفضل أساليب الصيانة. ومن الأمور الهامة أيضاً استخدام السلطة للدين، حيث حصلت السلطات على فتوى من شيخ الأزهر مؤداها أن ضحايا حادث القطار هم في عداد الشهداء، والشهيد طبقاً للشريعة الإسلامية لا يجرى تغسيل جثمانه قبل دفنه. وذلك لعدم استطاعة السلطة أو أهل الضحايا من التعرف على شخصيات ذويهم.

بالإضافة إلى تلك الجوانب من الحياة الاجتماعية التي ناقشها المؤلف، فقد تناول أموراً مثل الحب وأعياد الميلاد والسياحة والأزياء وكيف تغير سلوك الأفراد والشرائح والطبقات الاجتماعية في المجتمع المصري مع دخول عصر الجماهير الغفيرة والتحولات الطارئة على المجتمع خلال الخمسين عاماً الماضية. وتعرض أيضاً لانتشار حملة الدكتوراة، وكيف يمكن أن يرتبط حامل اللقب بالسلطة، ثم كيف انخفضت قيمته بالتدريج في المجتمع المصري خاصةً في الثلاثين عاماً الأخيرة. وينهي الكاتب تحليله بحكي قصة التغير الذي طرأ على أربعة أجيال من أسرته، جيل جده وجيل أبيه ثم جيله وجيل أولاده، خلال فترة تزيد على مائة عام، في جانب معين أطلق عليه " علاقة الدين بالدنيا "، منطلقاً من انتماء أسرته إلى الطبقة الاجتماعية الوسطى.

(٣) عولمة القهر

الولايات المتحدة والعرب المسلمون قبل وبعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١

أولاً: مقدمة في منهجية الكتاب وقضاياه الرئيسة

يذكر الكاتب في البداية أن ظاهرة العولمة هي ظاهرة قديمة جداً، وينطلق من النظر إليها باعتبارها " تضاؤل المسافات الفاصلة بين الأمم، سواء فيما يتعلق بانتقال السلع والخدمات، أو انتقال العمالة ورأس المال،أو انتقال الأفكار وأنماط السلوك والقيم ". بهذا المعنى تبدو العولمة مصاحبة للإنسان منذ نشأة الحضارة، حيث كان ينزع نحو تقصير المسافات التي تفصله عن غيره،إما طمعاً في زيادة رفاهيته المادية،أو إشباعاً لحاجة طبيعية إلى الاستطلاع والاكتشاف. وقد كانت الكشوف الجغرافية التي وقعت منذ خمسة قرون خطوة جبارة نحو رفع معدل العولمة، وكذلك الحركات الاستعمارية القديمة والحديثة، وقد ازداد ارتفاع معدل العولمة بشدة أكثر في الثلاثين عاماً الأخيرة.

وانطلاقاً من هذا، من البديهي أن يكون للعولمة منافع وأضرار في الوقت نفسه. فتقصير المسافات بين البشر وزيادة درجة التفاعل بينهم لابد أن يكون له منافع مادية وروحية. ولكن من الممكن أيضاً أن ينطوي هذا التقصير في المسافات بين الناس على مظاهر بشعة للقهر المادي والنفسي، كما يظهر في الحركات الاستعمارية مثلاً. ومن هنا فلابد أن يكون للعولمة أنصار هم في الأساس المنتفعون منها، وخصومها الذين تقع عليهم أعباؤها. ويعتقد الكاتب بأن الرواج المفاجئ الذي أصاب لفظ العولمة، بل وصك هذا اللفظ أصلاً، كانت وراءهما محاولة من جانب المنتفعين من ارتفاع معدل العولمة خلال العشرين سنة الأخيرة (وهم في الأساس المرتبطون بشكل أو بآخر بالشركات متعدية الجنسيات) إقناع الناس بأن هذه العولمة تحمل للناس جميعاً منافع لا يمكن تحقيقها من دون العولمة، أو على الأقل إقناعهم بأن العولمة مصير حتمي لا فرار منه ومن ثم فلا جدوى من مقاومتها.

هناك إذن، وفقاً لرؤية الكاتب،ألواناً وأشكالاً للعولمة، فهي قد تأتي في صورة ماء قراح أو في صورة سم زعاف. هناك عولمة الضرب والقهر، كما أن هناك عولمة التفاهم والتسامح. هناك عولمة المعرفة ولكن هناك أيضاً عولمة غسيل المخ. وفي الاقتصاد أيضاً هناك ما يحسن بنا عولمته وما يحسن صده ومنعه. ويستشهد في هذا بقول الاقتصادي البريطاني "جون مينارد كينز" حين قال عن العولمة "إني أتعاطف مع هؤلاء الذين يدعون إلى تخفيض الاعتماد الاقتصادي المتبادل بين الأمم إلى حده الأدنى،أكثر مما أتعاطف مع الداعين إلى زيادته إلى حده الأقصى. هناك أشياء يجب أن تكون عالمية بطبيعتها،كالأفكار والمعرفة والفنون والكرم مع الغرباء والسياحة. ولكن دع السلع يجري غزلها في داخل الوطن كلما كان هذا ممكناً من دون إرهاق وأعباء تزيد على الحد. وفوق كل شيء، فلتكن حركة الأموال في الأساس محدودة بحدود الوطن".

يعرض الكاتب لموضوع " عولمة القهر"، مقسماً عرضه إلى جزءين، الأول:العولمة كما كانت تبدو قبل أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، والثاني يصف صورة هذه العولمة كما تبدت في أعقاب هذه الأحداث، وما أصاب العرب والمسلمين بسببها. إنها ــ كما يرى ــ كما تزال هي "عولمة للقهر"، ولكن من الطبيعي أن تتخذ هذه العولمة صوراً مختلفة مع مرور الزمن وتغير الظروف. وأخيراً، يقدم الكاتب محاولة للنظر إلى العولمة في إطار تاريخي أوسع،أي عبر خمسة قرون كاملة، طمعاً في استشراف ما يمكن أن يسفر عنه مستقبل العالم والعرب لو حدث وتحولت " عولمة القهر" إلى عولمة أكثر إنسانية.

ثانياً: قبل أحداث سبتمبر ٢٠٠١

يعرض الكاتب أولاً لفكرة "الخطاب الرسمي للعولمة"، فيتناول فترة الحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، وما عكسته تلك الحرب من منافسة أيديولوجية تهدف في الأساس لتحقيق مغانم سياسية وعسكرية. ولكن المغانم الاقتصادية كانت أساسية للطرفين، وكان من أهم هذه المغانم الاقتصادية، خاصةً في نظر الولايات المتحدة: الأسواق. كانت كل دولة تدخل في فلك الاتحاد السوفيتي سوقاً مغلقة أمام السلع ورءوس الأموال الأمريكية، والغربية بوجهٍ عام، بما في ذلك بالطبع، السلاح الأمريكي. وبعد سقوط الاتحاد السوفيتي والكتلة الشرقية كلها، في أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات، عبر الاقتصاد الغربي، والأمريكي خصوصاً، عن هذا الانتصار في شكل تعبيرات أيديولوجية أساساً ولكن السبب الأساسي للفرح كان اقتصادياً. لقد كان النظامان السوفيتي والأمريكي، في واقع الأمر وكما يقول المؤرخ البريطاني " أرنولد توينبي" "تنويعين على نفس اللحن الأصلي"،أو صيغتين من صيغ حضارة واحدة هي الحضارة الغربية والهدف النهائي كان متشابهاً إلى حد بعيد.

في مثل هذا المناخ من الفرح بانتصار المعسكر الرأسمالي، أُبتدعت تعبيرات مفيدة مثل تعبير " نهاية التاريخ "، وتعبير " صراع الحضارات ".ولكن تعبير " العولمة " Globalization إذا قورن بالتعبيرين الآخرين، كان هو الأنسب لوصف جوهر المرحلة الجديدة التي دخلها العالم. وتم الترويج لفكرة العولمة الداعية " في خبث " إلى أفضلية النظام الرأسمالي . وذلك باتباع الخطوات التالية:

١- العولمة ظاهرة حتمية (يبدو هذا واضحاً ومن السهل الاقتناع به)

٢- إذا كانت العولمة ظاهرة حتمية فلا جدوى من محاولة مقاومتها.

٣- العولمة في حقيقة الأمر انتشار لنظام معين ونمط معين للحياة،أقرب النظم والأنماط إليه هو النظام والنمط الأمريكي.

٤- إذن فلا جدوى ولا فائدة من الوقوف في وجه انتشار النفوذ الأمريكي، سواء تمثل هذا الانتشار في صورة دخول سلع أو خدمات أو رءوس أموال أو أفلام أو أفكار أو قيم أو أنماط سلوك.

بعد هذا الاستنباط، يكون من المنطقي أن تُعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات، ويُناقش الموضوع المبهر " موضوع العولمة ". وأما عن موقف مثقفو العالم الثالث، فهم لا يبتدعون بأنفسهم أي تعبيرات أو ألفاظ جديدة بل هم قاعدون ينتظرون بلهفة ظهور أي تعبير يظهر في

العالم المتقدم ويهتمون بالتعبيرات ومعانيها العميقة الكامنة متناسين الهدف الخفي وراء هذه المعاني أو التعبيرات. فلم يتبينوا أنهم، وهم يدافعون عن العولمة بهذا الحماس، إنما يدافعون عن النظام الأمريكي والنمط الأمريكي في الحياة.

ويثير الكاتب موضوعاً هاماً يتعلق بأساليب وسائل الإعلام الأمريكي، والغربي عموماً، المتبعة للترويج لفكرة العولمة والإقناع بها. ويقدم مثالاً على ذلك بمؤلف كتاب " السيارة ليكساس وشجرة الزيتون" ــ توماس فريدمان محرر الشئون الخارجية في جريدة النيويورك تايمزــ فالكتاب الذي ظهر في ١٩٩٩ تُرجم إلى العربية بسرعة فائقة ، والحوار الذي دار بين" فريدمان" والمثقفين المصريين في الجامعة الأمريكية بالقاهرة تحت عنوان " العولمة والشرق الوسط"، كل ذلك يُعد من وسائل الترويج لفكر العولمة. فالرجل يبيع شيئاً مهماً، يبيع فكرة عميقة ومهمة، والمطلوب حث الجمهور وترويضه على قبول هذه الفكرة. صحيح أن الجمهور في هذه الحالة جمهور من المثقفين ولكنه جمهور يمكن ويجب ترويضه. كما يلفت كاتبنا الاهتمام هنا بالخبث الكامن في حديث " فريدمان " الذي حرص على إقحام إسرائيل والإسرائيليين بداعٍ وبدون داع في كلامه، ولكن الأثر المقصود في جميع الأحوال هو دائماً لصالح إسرائيل.

ومن المهم أن نذكر ما ناقشه المؤلف في كتاب "السيارة ليكساس وشجرة الزيتون"، فهو يؤكد على ضرورة الفوز بالسباق الذي أصبح السمة المميزة لعصر العولمة. فالضياع والتشريد هما المآسي الناجمة عن التخلف عن قطار العولمة السريع. وهو لا يلتفت إلى الاعتبارات الأخرى مثل اعتبارات الأخلاق والإنسانية واحترام الهوية... إلخ. إنه،حين يتحدث عن الهوية والمحافظة على التراث، يدعو إلى ما يسميه " العوحلية "، أي العولمة مع عدم التضحية، بقدر الإمكان بالسمات والخصائص المحلية. والتساؤل هنا: كيف يستقيم الفوز بالسباق ونحن مثقلون بأعباء تراث لا نفع منه. ثم إن الكلام عن " شجرة الزيتون "، وهي التي ترمز إلى المحافظة على الهوية والشخصية الوطنية، وكل ما هو مثالي أو شخصي أو عاطفي أو روحي..إلخ، هذا الكلام لا يمكن أن يكون أكثر من محاولة لذر الرماد في الأعين.

من الإرهاب الشيوعي إلى الإرهاب الإسلامي: يناقش الكاتب هنا الشعارات الأيديولوجية وما تعكسه من أهداف ومصالح خفية، حيث يتم استغلال وتوظيف هذه الشعارات لتحقيق تلك المصالح والأهداف. كما يتناول أيضاً موقف المثقفين منها. ويحكي الكاتب لنا قصة الأربعين عاماً من الحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، وكيف تنافسا على كسب مناطق نفوذ في بلاد العالم الثالث، واستخدما في هذه الحرب الإعلام والدعاية والتأثير في الرأي العام. وكان

محور الدعاية الأمريكية:الدفاع عن العالم الحر والديمقراطية السياسية،وكان محور الدعاية السوفيتية: العدالة الاجتماعية والانتصار للمقهورين في الأرض. كما استخدمت الولايات المتحدة سلاح الدين للتأثير في البلاد العربية والإسلامية.وهذه قضية هامة جداً متعلقة بالتداخل بين السياسي والديني، فقد تم استغلال مقولة ماركس "الدين أفيون الشعوب". ففي مجتمع متدين يكفي أن تنعت كاتباً أو حركة سياسية بالكفر حتى تنفر الناس منهما، وكان هذا التمييع والخلط الذي يتهم كل عمل وطني وكل فكرة اشتراكية وكل حركة شيوعية بالكفر والإلحاد.

والذي يهمنا هنا، هو موقف فئة معينة من الكتاب والمثقفين، في كل بلد من البلاد وفي أي عصر من العصور، لا تهمهم المبادئ المجردة وإنما تهمهم فقط مصالحهم الخاصة المباشرة. فبعض المثقفين المصريين قد راهنوا على الرأسمالية والعالم الحر باعتبارها الجواد الرابح في مصر في العقد التالي لانتهاء الحرب العالمية الثانية، ثم بعد سقوط الاتحاد السوفيتي في أواخر الثمانينات وانتهاء الحرب الباردة بين الرأسمالية والشيوعية،وتحول الاتحاد السوفيتي إلى صديق أليف للولايات المتحدة، لم يعد شعار "مكافحة الشيوعية " ملائماً بالمرة وأصبح من الواجب صك شعار جديد.وتلازم ذلك مع بدء التوافق بين المصلحة الأمريكية والمصلحة الإسرائيلية، وبدا أحياناً وكأن إسرائيل هي التي توجه السياسة الأمريكية وليس العكس. وكان من الضروري صدور الشعار الجديد " الدفاع عن العالم الحر"، وهو الشعار الملائم لتحقيق المشروع الإسرائيلي في المنطقة العربية. وهكذا بزغ نجم " فوكوياما" وكتابه عن " نهاية التاريخ" الذي لا يقول في الحقيقة أكثر من أن الرأسمالية هي أحسن النظم، كما كانت دائماً أحسن النظم في كل زمان ومكان. وأعقب ذلك مباشرةً الترويج والدعاية لمقالات "صمويل هانتنجتون" عن صراع الحضارات، التي احتل فيها الصراع بين الإسلام والغرب مكاناً خاصاً. وبدا الشعار الذي حظى بأكبر قدر من الترويج والإلحاح هو " مكافحة الإرهاب "،وعلى الأخص " الإرهاب الأصولي، وبالذات "الإرهاب الأصولي الإسلامي ". ومن الواضح أن الإرهاب الإسلامي قد حل محل الإرهاب الشيوعي في تخويف الناس والحكومات. فالآن يُوصف كل شيء يتعلق بالدين الإسلامي بالإرهاب، كما كان يوصف كل شيء يتعلق بالعدالة الاجتماعية بالشيوعية والكفر.

وكما انضمت فئة من المثقفين والكتاب المصريين إلى الجواد الرابح أثناء الحرب الباردة للتنديد بالخطر الشيوعي، انضمت الآن فئة منهم إلى الجواد الرابح أيضاً للتنديد بالإرهاب الإسلامي، ولم يلتفتوا إلى أن الدين يستخدم الآن استخداماً عكسياً تماماً لاستخدامه السابق، ولكن لخدمة نفس الغرض. وهكذا ينتهي الكاتب إلى أن الشعار في الماضي كان هو الدفاع عن العالم

الحر،وكان هذا الشعار أبعد ما يكون عن وصف الحقيقة، أما الشعار الآن فهو "التنوير" وهو أيضاً أبعد ما يكون عن وصف الحقيقة. إن كثيرين جداً من الذين يرفعون شعار التنوير اليوم هم الوارثون المباشرون لمن كانوا يرفعون منذ خمسين عاماً شعار الدفاع عن العالم الحر، ولم يكن يهم هؤلاء ولا أولئك، لا السابقين ولا اللاحقين، لا الحرية ولا التنوير في الحقيقة، المهم فقط هو إعلان ولائهم للجواد الرابح. ولكن ذلك لا يمنع من وجود بعض التنويريين الحقيقيين، ولكن الأكثر انتشاراً هم هؤلاء المتاجرون بالتنوير، الذين أدركوا أن الاتجار به، أي بالتنوير، هو الأربح إذ أن الولايات المتحدة وأنصارها في الغرب لا يظهرون الآن من الكرم والأريحية إزاء مثقفي العالم الثالث، وعلى الأخص المثقفين العرب والمسلمين، مثلما يظهرون لدعاة التنوير. وإسرائيل تظهر لهم نفس الدرجة من الرضا والترحيب.

وعن تبعية مصر للولايات المتحدة وتحولها إلى مستعمرة أمريكية، يتتبع الكاتب علاقة مصر بالاستعمار منذ الاحتلال الانجليزي السافر،وحتى تبعيتنا الحالية. هناك عوامل عديدة متضافرة عبر تاريخ مصر، والتحول في مجالات محددة مثل علاقة مصر بإسرائيل، وبالعرب، وبالعالم، وتحول سياسة مصر الاقتصادية.

لقد شاع لفظ "التبعية" طوال العشرين سنة الماضية، في وصف العلاقة بين مصر والولايات المتحدة. وهذا اللفظ " التبعية" هو لفظ حديث نسبياً في الخطاب السياسي، فقد كنا قبل خمسين عاماً نستخدم لفظ "الاستعمار"، ثم شاع لبعض الوقت خلال الستينات والسبعينات، تعبير"الاستعمار الجديد"، الذي قل استخدامه بشدة وحل محله تعبير "التبعية". ويرى الكاتب أنه رغم أننا لا يجب أن نهتم بالألفاظ اهتماماً مبالغاً فيه إلا أنه يأسف لاختفاء لفظ "الاستعمار"، واستخدام لفظ "التبعية " بدلاً منه. والسبب هو أن كل ما عدا الاحتلال العسكري لازال موجوداً وزاد عليه ما هو أفظع. فالأمر لم يختلف عما سبق، فيما يتعلق بعلاقتنا بالخارج. لقد كانت القضية واضحة والهدف بديهياً: القضية هي الاحتلال والهدف هو الاستقلال والجلاء.كان الاحتلال سافراً والمحتل يسير في شوارعنا بدباباته وبنادقه، وكان مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول يقفون للتنديد بالاستعمار ويطالبون بالجلاء دون أن يسخر منهم أحداً متهماً إياهم بأنهم يؤمنون " بنظرية المؤامرة". أما نحن الآن فلا نستطيع أن نقول أي شيء مما كانوا يطالبون به دون أن يتصدى لنا من يتهمنا بنظرية المؤامرة.

يخلص الكاتب في النهاية بأن بلادنا هي في الواقع مستعمرة أمريكية، بكل ما كان يعنيه لفظ الاستعمار من معانٍ منذ مائة عام فيما عدا الاحتلال العسكري السافر. وأن الاعتراف بهذه الحقيقة يخلصنا من الاستسلام لأوهام لا نفع فيها.

ثم يتطرق بنا الكاتب، في السياق نفسه، إلى تحليل حادث سقوط الطائرة المصرية قرب سواحل الولايات المتحدة يوم ٣١ أكتوبر ١٩٩٩، وعلى متنها ٢١٧ شخصاً من المصريين والأمريكيين. وخاصةً بعد أن اتهم المجلس القومي الأمريكي لسلامة النقل أحد الطيارين المصريين بأنه مسئولاً عن وقوع الحادث، بسبب بعض المشكلات النفسية والعائلية التي كان يعاني منها والتي، حسبما يزعم المجلس الأمريكي، قرر الانتحار على أثرها. ويبدو أن هذا الحادث كان كافياً لتفجير كل القضايا وفتح كل الملفات: موقف الغرب من الإسلام واستعداده لأن يلقي على الإسلام بالمسئولية عن أي شيء كريه. كما يطرح الحادث أيضاً سطوة وسائل الإعلام على عقول الناس ويقدم الحادث أيضاً مثالاً جديداً على المفارقة الصارخة بين الشعارات المرفوعة عن احترام حقوق الإنسان والممارسة الفعلية التي تضرب عرض الحائط بأبسط هذه الحقوق، كحق أسرة الطيار المتهم في ألا تلوث سمعتها دون أن يوجد دليل على أي جرم ارتكبته. وما نُشر وقيل بعد الحادث يبين أيضاً أن الأصولية ليست مقصورة على الإسلاميين، بل هناك أيضاً أصولية أمريكية تمارسها وسائل الإعلام الأمريكية وتقوم على افتراض أن كل خطأ أو جرم لابد أن يكون وراءه مسلم حتى يثبت عكس ذلك. كما تعكس ملابسات الحادث مثلاً جديداً على الضعف الذي يصيب أي حكومة تذهب في صداقتها مع الولايات المتحدة إلى أبعد من حد معين.

وأخيراً.. يشير الكاتب إلى موقف المعارضين للعولمة، حين عرض للمظاهرات التي قامت في مدينة سياتل الأمريكية، وذلك بمناسبة انعقاد اجتماع القمة لمنظمة التجارة العالمية في تلك المدينة في أواخر نوفمبر وأوائل ديسمبر من سنة ١٩٩٩. والذي حدث في سياتل هو"عولمة " بمعنى الكلمة. فالاجتماع هو بين ممثلي ١٣٥ دولة جاءوا من أقصى أطراف الأرض. والهدف هو وضع جدول أعمال لمزيد من "عولمة التجارة" أي المزيد من العولمة. ولكن الاحتجاجات وأعمال العنف التي جرت في سياتل قبل وأثناء الاجتماع، والرافضة لهذه العولمة، كانت هي نفسها تتسم بدرجة غير مألوفة من العولمة. فالمعارضون هم عشرات الألوف المنتمين إلى أجناس مختلفة والقادمين من مختلف البلاد،وقد حصل كثير منهم عن معلوماته عن هذا الاجتماع عن طريق أحدث أساليب الاتصال وأكثرها "عولمة"، وهي شبكة " الإنترنت ". ويمكن اعتبار ما حدث في سياتل امتداداً لثورة الشباب التي بدأت في فرنسا في ١٩٦٨، وامتدت من هناك إلى بلاد

أخرى، بما في ذلك الولايات المتحدة. وكان يمكن اعتبار ما حدث في سياتل شيئاً يبعث على الأمل، ولكن حدث في ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ما أضعف بشدة من هذا الأمل.

ثالثاً: بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١

يبدأ الكاتب في مناقشة **دواعي الحزن والخوف والسخرية في أحداث سبتمبر**. فبعد مرور عدة أسابيع علي الأحداث الأمريكية المذهلة التي وقعت يوم ١١ سبتمبر ٢٠٠١، عندما قامت ثلاث طائرات في عملية انتحارية بتدمير برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك، وجزء من وزارة الدفاع الأمريكية في واشنطون، مازال الذهول سائداً بين الناس. ويرجع استمرار حالة الذهول إلى اجتماع عدد من الظروف الاستثنائية في هذا الحادث، عدد كبير من الضحايا يحدثه قرار متعمد ومخطط له ويصيب مواقع من أكثر المواقع حساسية في داخل أقوى دولة في العالم،وينفذه عدد من الأشخاص الذين ضحوا بحياتهم عن طيب خاطر في سبيل تنفيذه (أوهكذا يبدو الأمر حتى الآن على الأقل)، دون حتى أن يحاولوا أن ينسبوا الحادث إلى أنفسهم، أو يقولوا ما هي دوافعهم إلى ارتكابه. اجتماع كل هذا يجعل الحدث فريداً من نوعه. ثم اقترن الذهول فيما بعد بدرجة لا يُستهان بها من مشاعر الحزن والخوف تتخللها لحظات من الميل إلى السخرية، التي قد تصل أحياناً إلى الميل إلى الضحك ولكنه نوع من الضحك الذي وصفه المتنبي بأنه ضحك كالبكاء.

إلا أن وسائل الإعلام الأمريكيةلا تريد أن تضيع وقتها في تحليل شعور المصري أو العربي ونقله بأمانة إلى الأمريكيين. فالمصري والعربي والمسلم متوحشون بطبعهم، يفرحون ويرقصون لدى إصابة الغير بمصيبة. إن مما يدخل في باب حملات الإعلام والعلاقات العامة كلمة الرئيس بوش في التعليق على ما حدث " إنهم يعتدون علينا لأننا طيبون" فهذه عبارة قد يصدقها الأمريكي البسيط الذي تمارس عليه وسائل الإعلام كذبها في كل ساعة من ساعات النهار،حتى استقرت في ذهنه أن السياسة الأمريكية هي أنبل السياسات وحكومته أنظف الحكومات. ولكن المصري، سواء كان بسيطاً أو غير بسيط، يعرف جيداً أن هذا ليس صحيحاً، لأنه دفع ثمناً غالياً لأفعال الحكومات الأمريكية المتعاقبة، من حياته ومن استقلاله ومن أمواله. فالمسألة إذن ليست مسألة فرح وشماتة فيما أصاب الآخرين من نكبات. بل هي زفرة ألم خرجت من صدر المصري والعربي مقترنة بالكثير من الدموع حزناً على شباب فقدوا حياتهم دون ذنب في فلسطين ونيويورك وواشنطون، مع أمل ضعيف جداً في أن يؤدي ما حدث إلى أن يرتدع، ولو لبعض الوقت، المجرمون الحقيقيون.

وينتقل بنا الكاتب من وصف وتحليل مشاعر المصري والعربي إزاء الحادث، ويستكمل بنا موقف وسائل الإعلام الأمريكية، حين أشار بشكلٍ عام إلى تحكم فئة من الحكام المستبدين في مصير الإنسانية، حيث لا تشغلهم إلا مصالحهم الخاصة أو الأنانية، مستشهداً في ذلك برواية للكاتب " جورج أورويل " كتبها عام ١٩٨٤ حين سيطرت عليه فكرة التخوف من تحكم فئة قليلة من الحكام وامتلاكهم لشهوة القوة، وكيف يتحول الناس تحت حكم تلك الفئة إلى قطيع من الأغنام، ظانين أنهم يستمتعون بالحرية ومعتقدين أن بلادهم هي أكثر البلاد ديمقراطية.

ثم ينتقل كاتبنا إلى سياسة الولايات المتحدة الخارجية التي يصفها الحكام الأمريكيون بأوصاف مثل "النسر النبيل" و "العدل المطلق" وهي بالطبع عمليات ضد الإرهاب. أما النظام السياسي وسياسته الداخلية فهو يتسم بالطبقية، إذ تستأثر فئة صغيرة داخل الدولة بالجزء الأكبر من الثروة والدخل والسلطة، للاحتفاظ بامتيازاتها، وإجبار بقية السكان على الرضوخ لهذا الوضع أو اختراع الأسباب المتجددة التي تبرر استمرار الوضع على ما هو عليه. ومن هنا تمارس الحكومة ما يسميه "ناعوم تشومسكي" ضبط السكان Population Control، بمعنى ترويضهم وإلزامهم حدودهم. وعلى ذلك فمن المنطقي أن يتم التعاون بين وسائل الإعلام،وتلك الفئة المستأثرة بالجزء الأكبر من السلطة والثروة والدخل، فليس غريباً بالمرة أن الصحف الكبرى (مثل نيويورك تايمز) وقنوات التلفزيون الرئيسة مثل (سي. بي. إس C. B.S) مملوكة هي نفسها لما تملكه هذه الفئة نفسها من شركات.

وانطلاقاً من نفس الاتجاه يناقش الكاتب ما يطلق عليه "**إرهاب الكلمات**"، متناولاً ما تمارسه وسائل الإعلام من تزييف وعي الناس وإدراكهم. والمثال على ذلك استخدام إسرائيل لكلمة "السلام"، وكذلك الاستخدام الشائع الآن لكلمة "إرهاب". فهي كلمة قديمة في كل اللغات، ولكنها لم تُستخدم بالمعنى المنتشر الآن إلا حديثاً جداً فاستخدامها في السياسة ظل وقتاً طويلاً يكاد يكون مقصوراً على وصف الحكومات وليس الأفراد، حيث كانت تُستخدم عادةً لوصف حكم ديكتاتوري. وليس من المدهش أن يمارس السياسيون مثل هذا الإرهاب بالكلمات، سواء في ذلك سياسيو الدولة التي تقوم بإرهاب الآخرين وسياسيو الدول السائرة في ركابها، ولا من المدهش أن تمارس هذا الإرهاب بالكلمات وسائل الإعلام في هذه الدول، إذ إنها تتكلم بلسان سياسييها. إنما المدهش أن نرى مثقفين ومفكرين في بلادنا يستخدمون نفس الكلمات وبنفس المعاني والدلالات التي أعطاها لها مبدعوها.

يختم الكاتب رؤيته بتذكيرنا بما قاله "**شكسبير**" منذ أربعة قرون في عبارته الجميلة والمشهورة " ما أهمية الاسم؟ إن الوردة ستظل رائحتها ذكية أياً كان الإسم الذي نطلقه عليها "، ولكن شكسبير لم يكن يتصور ما يمكن أن تحدثه وسائل الإعلام من تخريب وتدمير لهذه القاعدة، وأن يصل الأمر إلى هذا الحد:أن تفقد الوردة الجميلة رائحتها الذكية بمجرد إطلاق اسم آخر عليها، وأن تُعامل أخبث الأشياء رائحة كما تُعامل الوردة الجميلة.

ويقودنا هذا الأمر إلى قضية " **الحقيقي والزائف في الأحداث الأمريكية**" فبعد وقوع أحداث سبتمبر ٢٠٠١، أعلنت أقوى دولة في العالم الحرب على أفقر وأضعف دولة في العالم. وكما هو الحال مع أي هجمة استعمارية، هناك الأهداف الحقيقية لهذا البطش وهناك "الخطاب الإنشائي" الذي يُقال لتبرير هذا البطش. ومن الملاحظ أن النبرة الأخلاقية العالية في الخطاب الإنشائي (الذي قد تنفق عليه الملايين أو البلايين من الدولارات) تزداد ارتفاعاً كما يزيد حجم الإنفاق على ترويجه، كلما زاد ادعاء الدولة بأنها دولة ديمقراطية. ففي مثل هذه النظم المسماة بالديمقراطية تزداد الحاجة إلى استخدام وسائل غسيل المخ (التي تسمى وسائل الإعلام) مادامت وسائل القمع السافر مرفوضة ومستبعدة. وهنا نستطيع أن نتفهم الصورة التي ترسمها الولايات المتحدة لشخصية "أسامة بن لادن"،وعلاقتها بقناة "الجزيرة" بدولة قطر.

لاشك أن الأهداف الحقيقية من الهجمة الأمريكية الحالية والهجمات الأخرى التي ستتلوها، أهداف تتعلق بإعادة ترتيب العالم أو مناطق مهمة منه، لصالح الولايات المتحدة في الأساس، ولصالح الرأسمالية العالمية بوجهٍ عام، ولصالح إسرائيل أيضاً بلاشك. أما الكلام عن بن لادن والإرهاب، وعن صدام حسين،وافتعال معارك مع مصر والسعودية بحجة تهاونهما في التعامل مع الإرهاب، وكل هذه الإساءات الموجهة للعرب والمسلمين، هذا هو الجانب المزيف الذي لا ينتسب للحقيقة بنسب.

يعقد الكاتب مقارنة بين هجمة بريطانيا على مصر في عام ١٩٥٦ على أثر قيام جمال عبد الناصر بتأميم قناة السويس. وغضب الحكومة الانجليزية من تجرؤ رئيس دولة صغيرة من دول العالم الثالث على اغتصاب هذه الدرة الثمينة من درر التاج البريطاني، وبين غضب الولايات المتحدة بعد حادث ١١ سبتمبر٢٠٠١ والهجمة الاستعمارية التي شنتها على العالم العربي عموماً وعلى العراق بشكل خاص. والغضب الذي أصاب الإدارة الأمريكية، نفس العصبية وعدم القدرة على التصديق والشعور بالإهانة ونفس التعبئة للعالم المتحضر كله، ونفس الإثارة للنزعة العنصرية والتعالي والكلام عن التحضر والتخلف.

والمقارنة هنا تتناول اختلاف ظروف العصر، والفرق بين القوة الاقتصادية والعسكرية لبريطانيا عام ١٩٥٦، وبين القوة الاقتصادية والعسكرية للولايات المتحدة الأمريكية عام ٢٠٠١ في عصر العولمة. ولكن على الرغم من أوجه الشبه بين حالة الولايات المتحدة الآن وحالة بريطانيا في ١٩٥٦، فلا يجوز أن نستنتج بسهولة أن القصة الحالية سوف تنتهي بالولايات المتحدة إلى مثل ما انتهت به قصة ١٩٥٦ من انحسار لقوة عظمى. فحتى لو كانت هذه هي بداية أفول عصر الهيمنة الأمريكية، فالأرجح أن هذه القصة، بعكس القصة البريطانية، مازال فيها فصول كثيرة لم نقرأها بعد، بل ولا يمكن حتى التكهن بما فيها.

وحول عولمة القهر وعنصرية الفكر يناقش الكاتب الوهم الذي يروجه أنصار العولمة، من حيث تصوير العالم كقرية كبيرة واحدة. ولكن الحقيقة أن العالم تحول إلى مدينة صغيرة قبيحة، كما تدل على ذلك أحداث سبتمبر ٢٠٠١ وما تلاها. ثم إنه من المفترض في القرية أن يعرف السكان بعضهم بعضاً وأن يتساووا جميعاً في الحصول على حقوقهم من الاحترام والمساواة في المعاملة. والتساؤل الهام:هل المساواة والحرية وعلاقات القرية هي الأمور التي يتسم بها العالم المعاصر الآن في عصر العولمة ؟

إن هذه الدولة التي تتزعم عولمة العالم، شعبها هو أمسّ شعوب العالم حاجة إلى المزيد من العولمة، لا بمعنى المزيد من فتح أبواب الاقتصاد، بل بمعنى المزيد من فتح أبواب النفس والعقل، لتقبل النقد والتسامح الحقيقي (لا اللفظي) مع أنماط الحياة والتفكير المغايرة لنمطهم.

إن العولمة السائدة الآن هي عولمة القهر التي تتضمن زيادة سرعة نقل الجنود من مكان لآخر، وزيادة قدرة الطائرات على نقل القنابل. ومن الممنوع استخدام وسائل التكنولوجيا الحديثة المستخدمة في الحروب والقهر، في إفهام الأمريكيين حقيقة الشعوب الخاضعة لهم، وحقيقة ما فعلته إسرائيل بالفلسطينيين، وحقيقة الدين الإسلامي. وهكذا فإنه من غير المعقول والمنطقي أن تتحول العولمة وتُستخدم لإحداث أي تنوير حقيقي حتى تتغير موازين القوى في العالم، وتتحول الولايات المتحدة إلى دولة كبقية الدول، كما تحولت دول استعمارية سابقة، كبريطانيا وفرنسا، إلى دول كبقية دول العالم.

يتأمل الكاتب في **الحملة العنصرية** التي يتعرض لها العرب والمسلمين، منذ وقوع حوادث ١١ سبتمبر. ويرى أن الخطأ الذي ارتكبه العرب والمسلمون هو الضعف، فالضعيف فقط هو الذي يغري الآخرين باحتقاره وشتمه، مهما كانت فضائله ومزاياه. والقوي فقط هو الذي يمتنع الآخرون عن شتمه والاعتداء عليه، أياً كان اسمه أو لون بشرته وملامح وجهه.

ولفهم تصوره لفكرة "صراع الحضارات" ننتقل معه إلى المؤتمر الذي عقدته الجامعة العربية بعد شهرين من أحداث سبتمبر، تحت عنوان "حوار الحضارات: تواصل لا صراع". والذي ضم عدداً كبيراً من أبرز المثقفين العرب. وقبل إعلان موقفه من مشاركة المثقفين بهذا المؤتمر، نعرض أولاً لموقفه من المقال الذي نشره "صمويل هانتينجتن" عام ١٩٩٣. يعكس هذا المقال اتجاه تفكير هيئات صنع القرار في الولايات المتحدة، وما تريد ترويجه في هذا الوقت. ويرى الكاتب أن فكرة المقالة وإن تميزت بالجدة وفصاحة الأسلوب، إلا أنها مليئة بالثغرات ويحيطها غموض شديد. كما تم انتقاء ألفاظاً معينة للإيحاء للقارئ بمعان محددة ومخالفة للحقيقة. فمثلاً تسمية ما بين الغرب وبلاد أو شعوب أخرى بأنه صراع حضارات، حين يكون الأنسب تسمية العلاقة باسم غير "الصراع"، وتسمية طرفي العلاقة باسم غير "الحضارات". فالذي بين الشعوب العربية والإسلامية وبين الغرب ليس إلا اعتداء. وتسمية الاعتداء بأنه صراع clash يوحي بعلاقة بين متساويين. وكلمة صراع clash لا توحي بوجود طرف يعتدي على آخر، بل توحي بوجود مجرد خلاف دون تحديد لمنشئه. العلاقة بين الذئب والحمل في القصة المشهورة ليست صراعاً، لأن الطرفين غير متساويين، بل هناك اعتداء من طرف على آخر. وتسمية القصة باسم "الصراع بين الذئب والحمل" تسمية غير موفقة. إلى جانب ذلك يحتوي المقال على عبارات خبيثة، متناثرة هنا وهناك، فهناك تمجيد لحضارة الغرب ومحاولة مستترة للإيحاء بأن الحضارات والثقافات الأخرى كلها أقل شأناً وأدنى مقاماً من حضارة الغرب وثقافته.

وعلى ذلك فإن ظهور مقالة "صراع الحضارات" وقبله كتاب "نهاية التاريخ" لفوكوياما، يعكسان توجه أيديولوجي محدد من قبل الولايات المتحدة بعد سقوط الكتلة الاشتراكية، فقد ملأت الأطروحتان فراغاً في الخطاب السياسي على نحو يناسب تماماً مصالح الولايات المتحدة.

انطلاقاً من هذا، ينقد الكاتب اشتراك المثقفين العرب في مثل هذا المؤتمر، ويرى أن تاريخ العرب والمسلمين سوف يسجل عليهم " أنهم في نوفمبر ٢٠٠١، بينما كان الإسرائيليون والأمريكيون والأوروبيون يشبعونهم شتى أنواع الإذلال والإهانة، عقد مثقفوهم مؤتمراً تحت عنوان "حوار الحضارات: تواصل لا صراع" وانتهوا فيه إلى أن العرب والمسلمين، بسبب ما فيهم من عيوب شتي ونقائص خطيرة، يستحقون هذه المعاملة، وأن الطريقة الوحيدة لوقف هذه المعاملة هو أن يشرع العرب والمسلمون في إصلاح عيوبهم بتقليد ما يفعله الأمريكيون والإسرائيليون والأوروبيون في بلادهم ".

وفي النهاية يطرح الكاتب تساؤلاً هاماً: "ماذا بعد عولمة القهر"؟ وبعد إلقاءه الضوء على بعض الأفكار المتعلقة بالعولمة، يحاول استشراف مصير العرب في عصر "**ما بعد عولمة القهر**" أي في ظل عولمة لا تحكمها الاعتبارات الاقتصادية مثلما نرى في عولمة اليوم. إن عالماً لا يسيطر عليه الاقتصاد، على النحو الذي نراه في عالم اليوم، يمكن أن تصبح فيه الأولوية للقيم الأخلاقية والإنسانية. ويمكن أن يكون مصير العرب أفضل بكثير من حالهم الراهن. ولكن التطلع إلى مثل هذا المستقبل يحدد هو نفسه المسئولية الرئيسة التي تقع على عاتق المثقفين العرب اليوم، وهي ألا يقوموا بعمل يتضمن خيانة ثقافتهم القومية أو دينهم أو قيمهم الأخلاقية والجمالية، إذ أن هذه الخياة قد تؤدي إلى الخطر التالي: وهو أنه عندما يتحقق هذا العالم الذي نحلم به، لن يكون قد بقى للعرب ثقافة أو دين أو قيم أخلاقية أو جمالية يمكن لهم بها أن يشاركوا سائر الأمم في بناء مستقبل أكبر.

(٤) رواية القاهرة الجديدة

أولاً: أحداث الرواية

تعود بنا أحداث الرواية إلى سنوات ما قبل ثورة يوليو ١٩٥٢. ومشهد البداية، في جامعة القاهرة، يتيح لنا التعرف على أبطال الرواية من الشباب طلبة الليسانس، الذين يشارفون الرابعة والعشرين. ونكتشف من حوارهم أنهم يختلفون في توجهاتهم الفكرية والأيديولوجية وذلك من خلال مناقشتهم حول " المرأة " بمناسبة التحاق الفتيات بالجامعة للمرة الأولى. وهم دائماً مختلفون في آرائهم خاصةً حول ماهية المبادئ، رغم اتفاقهم المبدئي حول ضرورة المبادئ للإنسان باعتبارها البوصلة التي تهتدي بها السفينة وسط المحيط.

وبوصف الأبطال، نستطيع أن نرسم ملامح كل شخصية واتجاهها في الحياة."فمأمون رضوان" مهتم بقضية الإسلام ثم العروبة، وقد آمن بالله، الفضيلة، قضية الإسلام ولم يتأثر قلبه بموضة الإلحاد الشائعة بالجامعة.ورحب قلبه المخلص بالوفاق الذي بشر به القرن العشرين بين العلم والدين والفلسفة. كما نجد "أحمد بدير" وهو صحافي وفدي مطلع على الجوانب الخفية في المجتمع. "علي طه" مثالاً طيباً للروح الاجتماعية الحقة، ويتميز بقوته الخطابية وثقافته العامة وحضور بديهته. تعرض لآلام التحول الفتاكة ولكنه استقبل الحياة الجديدة بإرادة متوثبة وعقل شغوف بالحق. إرتمى بين أحضان الفلسفة المادية: هيجل وستولد وماخ. وأن الحياة والروح تفاعلات مادية معقدة، وأن الشعور صفة ملازمة عديمة الأثر كصوت العجلة الذي يلازم دورانها

دون أن يكون له فيه أي اثر. وكانت عقبته "الأخلاق" ثم أخيراً ظفر بأوجست كونت رجل المجتمع، الذي بشره بإله جديد هو المجتمع ودين جديد هو العلم. درس المذاهب الاجتماعية، حتى طاب له أن يدعو نفسه اشتراكياً. وانتهى المطاف بروحه ــ التي بدأت رحلتها من مكة ــ إلى موسكو. وهو يعرف نفسه قائلاً "هاكم بطاقتي الشخصية وهي تغني عن كل تعريف: فقير واشتراكي، ملحد وشريف، عاشق عذري ". وهو يحيا قصة حب مع "إحسان شحاتة"، التي تقطن دار صغيرة قديمة في مواجهة "دار الطلبة " حيث يقيم الطلاب، وهي فتاة في الثامنة عشرة مقتنعة وعظيمة الشعور بأمرين: جمالها وفقرها.كان جمالها فائقاً ولكن الفقر حقيقة ماثلة كذلك. إختار قلبها "علي طه " وحظى بإعجابها شبابه وجماله ونبله،إلا أن أمرين هامين جعلا يتنازعان قلبها من أول لحظة: حياة قلبها وحياة أسرتها. والديها لم يضمرا للأخلاق احتراماً قط، فوجدت فيهما عوناً للشيطان والسقوط.

وأخيراً نلتقي " بمحجوب عبد الدايم " الذي كان يرى حياته مليئة بالمشكلات، ويضع على رأسها جميعاً مشكلته الجنسية ويصفها بأنها مشكلة عسيرة الحل كالقضية المصرية سواء بسواء. حياته مقفرة موحشة، فقلبه في ظلام وعقله في ثورة دائمة. كان صاحب فلسفة استعارها من عقول مختلفة كما شاء هواه،وفلسفته الحرية كما يفهمها هو. و" طظ" أصدق شعار لها. هي التحرر من كل شيء، من القيم والمثل والعقائد والمبادئ، من التراث الاجتماعي عامة. وأصدق معادلة في الدنيا هي: الدين + الفلسفة + الأخلاق = طظ. وكان يفسر الفلسفات بمنطق ساخر يتسق مع هواه، ساخراً من رجال العلم والدين. وغايته في الدنيا: اللذة والقوة بأيسر السبل والوسائل، ودون مراعاة لخلق أو دين أو فضيلة. تبدأ أحداث الرواية في التطور حين يتسلم " محجوب " خطاباً يفيد بأن أبيه ــ الكاتب بشركة الألبان اليونانية بالقناطر الخيرية ــ في حالة عجز وأنه مريض ملازم الفراش. يبدأ "محجوب" في المقارنة بين حاله وحال صاحبيه، فعلي طه أبوه مترجم ببلدية الإسكندرية ذو مرتب ضخم. ومأمون رضوان أبوه مدرس بالمعاهد ذو مرتب حسن. أما أبوه هو فيعمل بشركته منذ خمس وعشرين عاماً ومرتبه ثمانية جنيهات. يبذل لإبنه ثلاثة جنيهات شهرياً أثناء السنة الدراسية تنهض بالضرورات من مسكن ومأكل وملبس ومراجع علمية. رضى بها الشاب رضاء المتمرد المغلوب على أمره. ويستكمل مقارنة حاله بأحوال الغير حين يقابل "سالم الإخشيدي" أثناء ذهابه إلى القناطر. ويرى في شخصية " سالم " قدوة تستحق إعجابه، فقد تنكر للمبادئ والأخلاق وساوم السلطة حتى عُين سكرتيراً "لقاسم فهمي"، موظفاً بالدرجة السادسة. وهو في موقفه من "سالم الإخشيدي" يعكس لنا نظرة الفقير الذي يشعر بالظلم

حيال الفئات الأرقى منه اقتصادياً واجتماعياً حين يعلق قائلاً " *يا قناطر يا بلدنا .. وزعي الحظ بين أبنائك بالعدل* ". ونرى الفارق بينهما حين يركب سالم " الدرجة الأولى من القطار وهو يقول متفلسفاً " *بلدنا منهوب مسلوب، مسؤولياته بيد الضعفاء الأغبياء، ومهما نرتق فلن نزال دون ما نستحق* "، بينما يركب "محجوب" الدرجة الثالثة، في إشارة واضحة للتمايزات الاقتصادية بينهما رغم انتمائهما إلى بلد واحدة. وندرك من حوار "محجوب" مع نفسه، إعجابه بما فعله " سالم " من تعاون مع السلطة في مقابل التمسك بالمبادئ والقيم الحقيقية، وهو يعلق عليه " *يا له من مثال يُحتذى ! يا له من رجل يستحق من الإعجاب قدر ما يستوجب من الحسد ! لكم يبدو عليه جاه المنصب وإقبال الحياة !* ".

بدأ " محجوب " رحلته مع المعاناة حين اضطر، بسبب ظروفه القاسية الجديدة، إلى أن يستقل بسكنه عن رفاقه الشباب، وتعرض للآلام الجوع والإذلال التي عاشها وحده في غرفته الحقيرة. ثم اضطر إلى شراء مرجعاً هاماً في اللغة اللاتينية ولم يكن يملك ثمنه. فلجأ إلى "أحمد بك حمديس" وهو مهندساً بالقناطر وقريب لوالدته. ونتعرف على عائلة " حمديس "، زوجته وابنه " فاضل " وابنته "تحية" وندرك ما يعانيه "محجوب" من حسد هذه الأسرة الثرية، التي تسكن الزمالك، وتحيا حياةً راقية متناقضة مع حياته البائسة. مرة أخرى نستدل على المقارنة التي يعقدها " محجوب " بين وضعه ووضع تلك الأسرة التي لم يستطع الحصول على مساعدتها المادية. وقد حاول في ذلك الوقت الاستعانة " بسالم الإخشيدي " الذي كلفه بالعمل في مجلة النجمة كمترجم.

بعد نجاحه في الحصول على الليسانس وتخرجه من الجامعة، استعان محجوب مرة أخرى " بسالم الإخشيدي " الذي أرسله إلى حفلة خيرية تقيمها السيدة " إكرام نيروز" منشئة جمعية الضريرات، ليكتب عن الحفلة وصاحبتها. وفي الحفل، نُفاجأ مع " محجوب " بحياة مختلفة تماماً عن حياة غالبية الشعب المصري البائس، فدار جمعية الضريرات كبيرة، أنيقة، تحيط بها حديقة غناء وارفة الظلال. وهناك بهو عظيم مستطيل يتصدره مسرح كبير. ونراقب مع محجوب توافد الحضور من الطبقة الراقية، في أبهى الثياب وفاخر الحلل، حيث شاع الحسن في كل موضع، وتطاير في الجو شذا العطور، وزاغ بصر محجوب وعجب لهذه الدنيا الباهرة، وتعجب للنساء المتحدثات بالفرنسية كيف يتفاهمن مع الضريرات ؟

ويشير المؤلف إلى ارتباط هذه الحياة اللاهية وأسلوبها بنظام الحكم والسلطة، فقد تم تنظيم مسابقة لاختيار ملكة جمال، وفي حوار "لمحجوب" مع صديقه الصحفي "أحمد بدير"، نجده يعرف إسم الفائزة قبل اختيارها، ويعلق "محجوب" على ذلك قائلاً " *اختيار الموظفين تزييف، رسو*

العطاءات تزييف، الانتخابات نفسها تزييف، فلماذا لا يمون انتخاب ملكة الجمال تزييفاً"؟ وهكذا يدرك " محجوب" انفصال هذه الطبقة عن بقية طبقات المجتمع وشرائحه، واختلاف القيم والمثل عما يتم تنفيذه في الواقع، مما حدا به للتفكير فيما هو واقع وما ينبغي أن يكون.

ثم تتطور أحداث الرواية وأبطالها فيتزوج "محجوب" "بإحسان شحاتة" تنفيذاً لرغبة أحد رجال الحكم من الطبقة الراقية " قاسم فهمي " الذي يتخذ من زواجهما ستاراً خفياً لعلاقته بإحسان. ويتم ذلك تحت إشراف "سالم الإخشيدي" الذي وضع نفسه في خدمة هذه الطبقة وأعوانها لتحقيق طموحه المادي والاجتماعي. وهكذا تندمج شرائح تجسدها شخصيتي "إحسان" و "محجوب " في حياة الطبقة الراقية اللاهية عن أحوال المجتمع السياسية والاقتصادية. وارتبط مصيرهما بمصير " قاسم فهمي " الذي صار وزيراً، وكبرت مع رقيه أحلام" إحسان " و" محجوب "،الذي صار مدير مكتبه. وتنتهي قصة " محجوب " بافتضاح أمره بفعل " سالم الإخشيدي الذي يحقد عليه. وهكذا تنهار آماله دفعةً واحدة حين يعلم والده بالأمر وتعلمه كذلك زوجة الوزير. وفي اللحظة التي تنهار فيها آماله يحاول جاهداً أن يهيب بروحه المتمردة و يهمس "طظ" ولكنها نمت ـــ على خلاف عادتهاـــ عما يكنه فؤاده من اليأس والاستسلام.

ويُنهي المؤلف قصته بإطلاق شعاع الأمل في تغيير أوضاع المجتمع، من خلال اجتماع الرفاق الثلاثة ـــ علي طه وأحمد بدير ومأمون رضوان ـــ بإدارة مجلة النور الجديد التي يصدرها "علي طه" ـــ وتدعو إلى الإصلاح الاجتماعي ـــ وتنتهي الرواية كما بدأت باختلافهما حول المبادئ الجديرة بالاعتناق والإيمان لتغيير المجتمع. فيقول "مأمون" إني أرى الخير متعلقاً بجوهر الروح ويراه "علي" تابعاً للرغيف. فإذا حسن توزيع الرغيف محق الشر. ويعترض "علي " قائلاً " *إني لا أوافق على هذا الوضع للمسألة، وإنك لتعلم بأني أهيم بلذات الروح. وليس المجتمع الذي نحلم به بخال من الشر، فلا خير في مجتمع يخلو من نقص يحث على الكمال، ولكن المجتمع الذي نحلم به يمحو شروراً نراها في وضعنا الحالي ضرباً من القضاء والقدر* ". ويبتسم الرفاق، الأصدقاء الأعداء، ويتبادلوا نظرة ذات معنى وكأنهم يتساءلون معاً: "ماذا تخبيء لنا أيها الغد".

ثانياً:التعليق على الرواية

تعكس لنا الرواية وضع المجتمع المصري في السنوات السابقة على قيام ثورة يوليو ١٩٥٢. وهي الفترة الزمنية التي وصف فيها "جمال عبد الناصر" المجتمع المصري بأنه "مجتمع

النصف في المائة "، وكان يقصد بذلك أن النسبة التي تضع يدها على ثورة مصر وتملك النفوذ السياسي فيها لم تكن تزيد على نسبة ضئيلة للغاية لا تتجاوز النصف في المائة (1).

ويتضح لنا بداية ظهور الاتجاهات الأيديولوجية في مصر من خلال طلاب الجامعة، والذين يعكسون اتجاهات مختلفة بين الاتجاه الديني المتحمس لقضية الإسلام والعروبة، والاتجاه الاشتراكي المؤمن بقضية العدالة الاجتماعية كمدخل ضروري لتحقيق المجتمع الفاضل. وبين تلك الاتجاهات الواضحة في مبادئها نجد أصحاب الفلسفات الهدامة التي تنكر القيم وتكفر بالمبادئ الأساسية والمثل. ونجد ذلك، في الرواية، متمثلاً في شخصية " **محجوب عبد الدايم**".

تعكس الرواية أيضاً ملامح من حياة الطبقة الدنيا وشرائحها المتدنية المحرومة من فرص الحياة الكريمة واللائقة، فنجد شخصية " **محجوب** " الذي تضافرت عوامل الفقر والإذلال والسياق الاجتماعي والسياسي الفاسد مع نفسيته الحاقدة وفلسفته الهادمة،فانساق إلى اغتنام الفرص لتحقيق طموحه متناسياً القيم الإنسانية، بل وأخضع صلته بوالديه لفلسفته المدمرة التي لا تبقي على شيء، فلم يكن حزنه على والده العاجز حزناً بقدر ما كان إشفاقاً على الرجل الذي ينفق عليه. ثم تناسى كل شيء فلم يعد يذكر إلا نفسه التي ساءلها " لماذا قدر له أن يولد في ذلك البيت ؟ وماذا ورث عن والديه سوى الهوان والفقر والدمامة " ؟ بل وصل به الأمر حداً أنكر به على والديه حق الحياة ذاته متساءلاً " *ما فائدتهما في هذه الحياة ؟ وما معنى الحياة لهما؟ لماذا لا يموتان فيستريحان ويريحان*؟ ومن ناحية أخرى نجد شخصية "**إحسان شحاتة** " التي تمتلك حساً فنياً وفكرياً راقياً حيث تعبر عن نفسها قائلة " *أنا أرتاد في الكتب الحياة والعاطفة. الموسيقى هي مقياس الفن الحقيقي في نظري، فما تجاوز مادة الموسيقى في الكتاب لا ينبغي أن يُعد من الفن في شيء* ". ولكنها تنازلت عن أحلامها وآمالها في الحياة لتضمن لأسرتها حياةً كريمة. وتابعنا تحولها من الإحساس بالحب الطاهر نحو "علي طه" إلى الوقوع في براثن الباشا، فأوهمت نفسها بأنها تضحي في سبيل الآخرين، وأن الليل استقبلها فتاة معذبة وطلع عليها شهيدة من الشهداء. فلم تستطع الصبر حتى تنهي دراستها بمعهد التربية وتشغل وظيفة شريفة ترتزق منها. وتمتعت بالحياة الاجتماعية الراقية للطبقة التي دخلت فيها بزواجها المزيف.

---

(1) يمكن أن نستشف الوضع النسبي للطبقات الثلاث بمصر من دلائل متنوعة منها أرقام وردت في تقرير صدر عن الحكومة البريطانية في ١٩٥٥ عن تقديرات لتوزيع الدخل فيي مصر ، تشير إلى أن ١% (واحد في المائة) من إجمالي سكان مصر كانوا يحصلون على على دخل سنوي يزيد على ١٥٠٠ جنيه للأسرة في السنة ، بينما كان ٨٠% من السكان يحصلون على دخل سنوي يقل عن ٢٤٠ جنيها للأسرة. بقية السكان وهم ما يمكن تصنيفهم كطبقة وسطى نويمثلون نحو ١٩% من السكان ن كانت تحصل على دخل سنوي يتراوح بين ٢٤٠ جنيه و ١٥٠٠ جنيه للأسرة في السنة.

نستشف من بين أحداث الرواية التناقض الصارخ بين نمط حياة الطبقة الراقية والطبقة الدنيا من خلال وصف الحفل الخيري الذي حضره "محجوب عبد الدايم ". وكذلك الفارق الرهيب بين الحياة البائسة التي كان يحياها " محجوب " و " إحسان " وبين الحياة التي انتقلا إليها وجسد لنا المؤلف حياة تلك الطبقة في " اليخت " الذي قضى فيه الاثنين إحدى سهراتهما مع بعض أعضاء تلك الطبقة. وكانت السهرة في " القناطر " وهي مفارقة هامة أراد بها المؤلف أن يلفت انتباهنا إلى التناقض بين ما يدور داخل اليخت، وما تعانيه أسرة "محجوب عبد الدايم " بذات البلدة من شظف العيش. أما موقف هذه الطبقة من أمور السياسة فنجده من تعليق بعضهم: "*يستطيع أي حاكم أن يستبد بمصر دون خطر كبير*"، " *هذا وطن ضربك شرف يا أفندينا* "، "*لن تظفر مصر باستقلالها أبدا... استبدت بها عادة الحكم الأجنبي* "، " *ما حاجة مصر إلى الاستقلال ؟ أما الزعماء فيتعاركون على الحكم، وأما الشعب فغير أهل للاستقلال* ".

يرمز القطار الذي استقله " محجوب عبد الدايم " في طريقه إلى القناطر، إلى الرابطة الوحيدة التي تربطه بأهله وبلده التي نشأ فيها، وصلة الانتماء هنا "وسيلة مادية " تتناسب مع تفكيره المادي النفعي. فهو لا يحمل أي مشاعر معنوية أو أخلاق عاطفية نحو أهله أو نحو بلده الصغير " القناطر ".. وبالتالي مشاعره وانتماؤه نحو شعبه ووطنه الكبير " مصر ".

ونفس هذا القطار الذي استقله وركب فيه الدرجة الثالثة "وهي انعكاس لطبقته في المجتمع "،هو الذي استقله في نفس الرحلة أيضاً " سالم الإخشيدي " الذي سبقه إلى الدرجة الأولى كما سبقه في الحياة إلى الطبقة العليا " أو على الأقل متشبثاً بأذيالها ". سبقه الإخشيدي في التنازل عن مبادئه وقيمه، ولحق به " محجوب " بنفس الوسيلة وهي التنازل عن القيم والمبادئ.[1]

في نهاية الرواية يعطي لنا المؤلف بريق الأمل الكافي للتغيير، ففي المقابل من نموذج شخصية " محجوب عبد الدايم " هناك أنماطاً أخرى من الشخصيات، والتي رغم اختلاف اتجاهاتها الأيديولوجية ونوعية مبادئها، إلا أنهم متفقين على ضرورة الجهاد من أجل تغيير الأوضاع للأفضل. وربما كانت هذه الشخصيات باتجاهاتها المختلفة هي شرارة الثورة التي انطلقت في ٢٣ يوليو ١٩٥٢. وهكذا خُتمت أحداث الرواية بتساؤل باسم ذو صبغة تفاؤلية حول ما يأتي به الغد، فانتظار الغد هنا مرتبط بتوقع حدوث ثورة يوليو ١٩٥٢

---

(1) نتذكر كيف تعكس القطارات في حياتنا المعاصرة العلاقة بين الطبقات ، وكيف عكست بعض الحوادث عن عربات القطار التي يستقلها الفقراء وأعضاء الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى والدنيا ، فهذه العربات تتسم بأسوأ وأدنى وسائل الراحة والصيانة والأمان ، أما عربات الدرجة الأولى فتعكس أفضل الوسائل وأساليب الراحة والأمان. (راجع تحليل حادثة قطار الصعيد رقم ٨٣٢ في فبراير ٢٠٠٢ ، وهي الحادثة التي تم تحليلها في كتاب " عصر الجماهير الغفيرة).

(٥) رواية الكرنك

أولاً: أحداث الرواية

تدور أحداث الرواية في إطار سياسي. المكان الرئيس الذي تدور داخله النقاشات و التعليق على الأحداث هو " مقهى الكرنك "، الذي تمتلكه السيدة " قرنفلة " الراقصة السابقة " حلم الأربعينات الوردي ". نلتقي بقرنفلة عن طريق راوي الأحداث، الذي يعرفنا أيضاً على مجموعة الشباب الذين يُطلق عليهم " أبناء الثورة ": إسماعيل الشيخ، زينب دياب، وحلمي حمادة(الشيوعي). كما يضم المقهى أيضاً ببعض الشخصيات القديمة من كبار السن مثل عارف سليمان الساقي بالمقهى، وزين العابدين مدير العلاقات العامة بإحدى المؤسسات، يقدسان الثورة، ولكن كل بطريقته ونواياه. وهناك بعض الشيوخ الذين لم يكن حماسهم للثورة أقل وإن رددوا بحذر أحياناً : لم يكن الماضي شراً خالصاً. إلى جانب ذلك هناك بعض الشخصيات الهامشية في المقهى وفي الرواية مثل: إمام الفوال، الجرسون. و جمعة ماسح الأحذية.

تتداخل علاقات الحب والمشاعر العاطفية بالأحداث السياسة الجارية، مثل العاطفة بين "قرنفلة" و "حمادة "، وبين "زينب دياب" و "اسماعيل الشيخ". ويتم اعتقال الشباب ثلاث مرات من قبل النظام أو(رجال الثورة) وفي كل مرة من مرات الاعتقال يتردد اسم محدد هو "خالد صفوان". رصد لنا المؤلف التغيرات الطارئة على النفوس والأجساد والعقول بسبب تجربة الاعتقال الحزينة. ثم وقعت هزيمة " ٥ يونيه ١٩٦٧ " وقُتل "حلمي" حمادة اثناء أثناء إعتقاله بالسجن.

وندرك بعد ذلك – من رواية الشباب لتجربتهم – أن الاعتقال الأول تم لاتهامهم بالانضمام للإخوان، فقد شُوهد " إسماعيل الشيخ " وهو يتبرع بقرش لبناء جامع، وتم اعتقال زينب دياب لصلتها المعروفة بإسماعيل، وكذلك قبض على "حلمي" لنفس السبب، فلما ثبتت براءة "إسماعيل " ثبتت براءتهم بالتالي. أما الاعتقال الثاني فقد تم بسبب اتهامهم بالشيوعية. وفي المرة الثالثة تم اعتقالهم حينما كان "حلمي حمادة" يقوم بتوزيع منشوراً، فجلد اسماعيل مائة جلدة وفارق "حلمي" الحياة تحت وطأة التعذيب. وتم تجنيد كلا من "زينب" و"اسماعيل " لصالح النظام.

سيطر الحزن على الجميع بسبب النكسة، وفي "الكرنك" سادت المناقشات حول الحرب، والعمل الفدائي، والصلح أو الحل السلمي.ثم ظهر "خالد صفوان" بالمقهى،بعد خروجه من السجن ومصادرة أمواله. ويحدثهم عن فلسفته وخلاصة تجربته.

وفي نهاية الأحداث يظهر لنا بصيصاً من أمل، وهو الجيل الجديد الذي يمثله "الشاب منير أحمد". وتنتهي الرواية بالحوار بينه وبين الراوي الذي يمثل العهد الماضي، ليتركنا نتساءل في أمل حائر حول المستقبل ورؤية الشباب من جيل الغد.

ثانياً: التعليق على الرواية

يمكن لنا اعتبار الكرنك ساحة نقاشية إتخذها المؤلف لتكون مركزاً لانطلاق الأحداث وتطورها، ملتقى طبقات وفئات اجتماعية وعمرية متنوعة تعكس المجتمع المصري بكل طبقاته وشرائحه المختلفة، ليهيء مناخاً مناسباً لعرض الأفكار والآراء والمواقف من مختلف الأحداث مثل الثورة والهزيمة. فهو كما يصفه الراوي " مجمع أصوات عظيمة الدلالة، تفصح نيرانها العالية والخافتة عن حقائق التاريخ الحي ".

من هنا نكتشف موقف أدنى الطبقات والشرائح مثل إمام الجرسون وجمعة ماسح الأحذية، الذين يتغنيان بعنتر وفتوحاته رغم معاناة الفقر ومرارة العيش، كأن الفقر هان عليهما من أجل النصر والكرامة والأمل. أما الشيوخ فحماسهم متقد للثورة وإن كانوا لا يرون في الماضي شراً خالصاً. ومن ركن الشباب انبعث الحماس فواراً كالهدير. عند أكثريتهم يبدأ التاريخ بالثورة مخلفاً وراءه جاهلية مرذولة غامضة. إنهم أبناؤها الحقيقيون ولولاها لتشرد أكثرهم في الأزقة والحواري والضياع. قد تند عنهم أيضاً أصوات معارضة توحي بيسارية متطرفة أو إخوانية حذرة هامسة ولكنها لا تلبث أن تضيع في الهدير الشامل.

وعلى عكس الرمزية التي غلّف بها "نجيب محفوظ" إنتقاده للعهد الناصري في رواية "ثرثرة فوق النيل" جاءت رواية "الكرنك" لتنتقد هذا العهد بشكل مباشر. وذلك من خلال اعتقال مجموعة الشباب الذين رأوا في أنفسهم أبناءا للثورة، ومواجهتهم للوجه الكريه للثورة ممثلاً في رجل السلطة "خالد صفوان" الذي أمر بانتهاك عرض " زينب دياب " وجلد "إسماعيل الشيخ" وأجبرهما على أن يكونا عملاء للمباحث وأن يتجسسا على رفاقهم خاصةً صديقهم الشيوعي "حلمي حمادة " الذي قُتل من جراء التعذيب داخل المعتقل، فدفع ثمن اختلافه الأيديولوجي لثورة تؤمن بالحرية والحق في الاختلاف.

من قصة الاعتقال نستطيع أن ندرك موقف شباب الثورة الذين تعذبوا بها، فإسماعيل الشيخ، يعتبر نفسه ابن الثورة التي قامت وعمره ثلاث سنوات. وبسبب تجربة الاعتقال كفر بجهاز المخابرات أما إيمانه بالدولة نفسها،أو بالثورة،فلم يتطرق إليه الشك متصوراً ان المخابرات

تمارس أساليبها في خفاء من المسئولين.وبعد أن أصبح مرشداً ذا مرتب ثابت وضمير معذب آمن بقوة سلطتهم، وشعر بخوف استهلك روحه، وبالسقوط وبدأ بالاستهتار بكل شيء فوقع في التخبط والعذاب. لقد شاب الإيمان بالثورة امتعاض راسخ وانطفأ الحماس. وبعد النكسة كان شعوره هو أننا نعيش أكبر أكذوبة في حياتنا. إلا أنه ما زال حريصاً على " تراث الثورة ". ثم آمن بالفدائيين قائلاً " *إنهم يقولون لنا إن الإنسان العربي ليس كما يعتقد الكثيرون ولا كما يعتقد هو في نفسه ولكنه يستطيع أن يكون معجزة في الشجاعة إذا شاء*".

أما " زينب دياب " فقد عبرت عن موقفها قائلة "*نحن نمثل المحافظة في تقدميتها الوئيدة ولذلك وجدت في صيغة ثورتنا ما ترتاح إليه نفسي وبه تستقر*". لم يؤثر الاعتقال الأول في إيمانها بالثورة في صميمه،إلا ان انها فقدت الشعور بالقوة واكتشفت وجود قوة مخيفة تعمل في استقلال كلي عن القانون والقيم الإنسانية.خاصةً فيما بعد حين أصبحت مرشدة وشعرت أنها السبب في قتل " حلمي حمادة". وعبرت عما آل إليه حالها قائلة " *إندفعت في الطريق الوحيد المتاحة لي وهي تعذيب النفس، وإنزال أقصى العقوبة بها، واعتمدت على منطق غير عادي، قلت إنني ابنة للثورة ورغم كل ما حدث لم أكفر بجوهرها،وإذن فإنني مسئولة عنها ومتحملة لمسئوليتها بالكامل، وضمناً فإني مسئولة عن كل ما حل بي. لذلك رفضت التظاهر بحياة الشرفاء وقررت أن أعيش كما ينبغي لامرأة بلا كرامة...*". ثم عبرت عن حال البلد بأكملها "*يُخيل إلي أننا صرنا أمةً من المنحرفين، تكاليف الحياة والهزيمة والقلق تفتت القيم*". وتساءلت في النهاية " *أين أيام البراءة والحماس* " ؟

في نهاية تطور الأحداث، تعرض الرواية لمواقف نماذج مختلفة من البشر المترددين على مقهى الكرنك، وتتطرق هذه المواقف إلى عملية النقد، إنتقاد الذات التي جرت عقب هزيمة ١٩٦٧ وكان من نتائجها التخلص من "خالد صفوان". ثم جاء الأخير إلى الكرنك ليعرض فلسفته " هذه فلسفة صفوان التي تعلمها في أعماق الجحيم، والتي أعلنها في الكرنك حيث يجمعنا النفي والجريمة: الكفر بالاستبداد والدكتاتورية، الكفر بالعنف الدموي، يجب أن يطرد التقدم معتمداً على قيم الحرية والرأي واحترام الإنسان، العلم والمنهج العلمي هو ما يجب أن نتقبله من الحضارة الغربية ". كما حلل موقف الدينيين، واليمينين، والشيوعيين.

ولا يجب أن نغفل أن "محفوظ" قد ذكر جوانب إيجابية للثورة منها: الاهتمام بالعدل الاجتماعي والتعليم.

وينهي المؤلف روايته بحوار فلسفي ذو مغزى بين الراوي "من الجيل البائد " و"منير أحمد"، أحدث الأجيال. حين يقول الراوي لرمز الجيل القادم " *الحق أنكم ثمرة لم تكن متوقعة، فمن ظلام شامل انبعث نور باهر كأنما تخلق بقوة السحر*" ثم سأله عن صفته السياسية فقال الشاب " *اللعنة على الصفات جميعاً* "، وأعرب عن اقتناعه بالدين واحترامه لليسارية إلا أنه وصف نفسه " *أريد أن أكون أنا بلا زيادة ولا نقصان* ". وهو موقف فيه جمع بين الأصالة والشوق إليها وبين عدم رفض الحضارة الغربية. ولا أجمل من انتهاء القصة بأمنية يعبر عنها الراوي، على الصعيد العاطفي والسياسي، " *أتمنى أن يمضي الأمر على صراط متوازن بلا أنانية من جهة ولا استغلال من الجهة الأخرى، ليتحقق للحب النقاء والبراءة* ".

(٦) رواية يعقوبيان

أولاً: أحداث الرواية

مسرح الرواية هو "عمارة يعقوبيان"، التي بناها المليونير "جاكوب يعقوبيان"، عميد الجالية الأرمينية في مصر في عام ١٩٣٤. سكن في عمارة يعقوبيان صفوة المجتمع في تلك الأيام، وزراء وباشوات من كبار الإقطاعيين ورجال صناعة أجانب. بالإضافة إلى خمسين غرفة حديدية أُقيمت فوق سطح العمارة خصيصاً لتخزين المواد الغذائية ومبيت الكلاب وغسل الثياب، ومع قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ نلاحظ مع أحداث الرواية التغيرات التي لحقت كذلك بالعمارة وقاطنيها من مختلف الطبقات والشرائح الاجتماعية في المجتمع المصري. فإلى جانب التغييرات التي لحقت بنوعية ساكني العمارة وسماتهم، ندرك نشأة مجتمع جديد فوق سطح العمارة مستقل تماماً عن بقية العمارة، وتطورت ملامح هذا المجتمع نفسه من عصر الثورة حيث سكن السطح السفرجية والطباخين وخدم زوجات " ضباط الثورة "، إلى عصر الانفتاح الذي جعل هذه الفئات تنفصل بغرفها تماماً عن سكان العمارة وشققهم،وقاموا بالتنازل عنها لفئات مختلفة مقابل المال، فسكنها سكان فقراء جدد قادمين من الأرياف أو يعملون في مكان ما في وسط البلد. وهكذا صار مجتمع السطح لا يختلف عن أي مجتمع شعبي آخر في مصر.

ونرىعبرالأحداث نماذج لشخصيات تعكس الطبقات والشرائح المختلفة في المجتمع المصري، ومن خلال تطور الأحداث نتابع نمو وصعود بعض هذه الطبقات والشرائح وهبوط وتدهور البعض الآخر.

نلتقي في العمارة "بزكي الدسوقي" وهو من أقدم سكان العمارة،وعن انتماءه الطبقي أو أصوله الاجتماعية.. فهو الإبن الأصغر"لعبدالعال الدسوقي"، القطب الوفدي المشهورالذي تولى الوزارة أكثر من مرة وكان من كبار الأثرياء قبل الثورة، إذ كان يملك وأسرته ما يزيد عن خمسة آلاف فدان قبل الثورة. تعلم الهندسة في جامعة باريس في فرنسا. وعاد من بعثته بفرنسا في أواخر الأربعينات، وكان متوقعاً له أن يلعب دوراً سياسياً بارزاً في مصر لكن بقيام ثورة ١٩٥٢ تغيرت الأحوال. وفشل في عمله الهندسي بعد موت والده. إلا أن إخفاقه لا يرجع فقط إلى الثورة ولكن إلى فتور همته وتهافته على اللذة، حيث تحول مكتبه الهندسي الذي فتحه في عمارة يعقوبيان إلى مكان يقضي فيه وقت فراغه ويلتقي بأصدقائه وعشيقاته. وحياته التي امتدت حتى الآن خمسة وستين عاماً تتمحور كلها حول المرأة، وله في علم المرأة نظريات غريبة وطريفة.

تبدأ مشكلات "زكي" بمشاجراته مع أخته "دولت الدسوقي" منذ اليوم الأول الذي شاركته فيه المعيشة، فقد ألف هو حياة الحرية والاستقلال، وبات من الصعب أن يتقبل مشاركة أحد في حياته. ويتشبث " زكي " بأطياف الماضي من خلال زياراته إلى " بار مكسيم " الذي تملكه صديقته " كريستين "، فكل شيء في بار مكسيم يحمل طابع الماضي الأنيق. وبعد أن يستقر "زكي" في مكتبه بعمارة يعقوبيان. ونتعرف من خلال زكي بخادمه الخاص " أبسخرون "، وأخيه "ملاك " الذي يمتهن حياكة القمصان واستطاع أن يؤجر غرفة فوق سطح العمارة ليفتتحها كمحل قمصان. ثم تبدأ علاقة " زكي " " ببُثينة السيد "، من خلال المؤامرة التي يحيكها حوله "ملاك" وأبسخرون " لانتزاع ملكية الشقة منه، حيث يقدم له " أبسخرون " " بُثينة " باعتبارها سكرتيرة تعتني به في ظروفه الصعبة الحالية. إلا أن المؤامرة لا تفلح، ورغم اتفاق كل من "ملاك " وأبسخرون " مع " دولت " لتنفيذ المؤامرة، إلا أن الأمر ينتهي بزواج " زكي " من "بُثينة".

تبدأ حكاية " بثينة " مع " طه الشاذلي " بيوم حصول "طه" على شهادة الثانوية العامة وكان يراوده الأمل في الالتحاق بكلية الشرطة والزواج بحبيبته "بُثينة " ونعرف ظروفهما الاجتماعية والاقتصادية التعسة، التي جعلتهما شخصيات على هامش الحياة. فطه الشاذلي خذله وضعه الاجتماعي ــ باعتباره ابناً لبواب العمارة ــ فضاع حلمه في دخول كلية الشرطة وتم رفض قبوله. ويفقد أيضاً حب طفولته وشبابه. أرسل طه رسالة لرئيس الجمهورية يشكو فيها ظلم وإجحاف لجنة الاختيار بكلية الشرطة. وأصابه الإحباط بعد التحاقه بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، وداهمته الأفكار الطبقية منذ أول يوم له بالكلية وبدأ طه في التغير سواء في ملامحه الشكلية وأيضاً في أفكاره ومعتقداته الداخلية فانضم إلى إحدى الجماعات الدينية وتعرف على

الشيخ شاكر الذي أشركه في تجارة وبيع بعض الكتب الدينية. وتغيرت نظرته إلى أشياء كثيرة.. إنهارت كل مقاييسه الدنيوية القديمة وانفصل تماماً عن بُثينة لعدم انصياغها لكلامه. ثم يشترك في بعض مظاهرات الجامعة، ويتم اعتقاله وتعذيبه بالسجن، وبعد خروجه يصمم على الانتقام من ضابط أمن الدولة العقيد "صلاح رشوان". يلتحق طه بمعسكر لتدريب الإسلاميين في منطقة ما "بطره الأسمنت" في مكان جبلي صحراوي. وقام الإسلاميون بتزويجه وتدريبه عسكرياً وفي النهاية يتم قتله أثناء تنفيذ مخططه الانتقامي.

شخصية "حاتم رشيد" صحفي ناجح ورئيس تحرير جريدة لوكيرLE CAIRE التي تصدر بالفرنسية في القاهرةرغم شذوذه الجنسي بسبب ما تعرض له أثناء طفولته. إنتماؤه الاجتماعي يشير إلى طبقة أرستقراطية عريقة فأبوه هو الدكتور "حسن رشيد" أستاذ القانون المدني الشهير وعميد كلية الحقوق في الخمسينيات وقد اختارته الجمعية القانونية الدولية في باريس كواحد من أبرزمائة قانوني في العالم،أما أمه فهي فرنسية وكانت أقل في طبقتها الاجتماعية، حيث كانت ساقية في بار صغير بالحي اللاتيني، فقيرة وغير متعلمة وكان زواجها من الدكتور حسن نقلة اجتماعية كبيرة.إلا أنها ظلت لمدة ثلاثين عاماً تحتقره لأنه مصري ولعبت دور الأوروبية المتحضرة وسط الهمج " على حد تعبير حاتم نفسه في وصف أمه ". وحاتم ليس مجرد مخنث بل هو شخص موهوب مجتهد ووصل بكفاءته وذكائه إلى قمة نجاحه المهني، وهو إلى ذلك مثقف من طرازرفيع يجيد عدة لغات بطلاقة (الإنجليزية والأسبانية والفرنسية بالإضافة إلى العربية) وقد قادته قراءاته الواسعة العميقة إلى الأفكار الاشتراكية وتم استدعاءه مرة إلى مباحث أمن الدولة ووُصف بأنه " عنصر متعاطف وغير منظم " وقد رشحته ثقافته الاشتراكية أكثر من مرة للتجنيد في التنظيمات الشيوعية السرية (حزب العمال والحزب الشيوعي المصري).لكن شذوذه المعروف كان يُثني المسئولين عن تجنيده.يلتقي "حاتم" "بعبد ربه" العسكري المجند بقوات الأمن الموجودة بوسط البلد. وتتوطد العلاقة بينهما ويساعده "حاتم" في الحصول على امتيازات وإجازات من المعسكر كما يساعده بالأموال حتى أهداه كشكاً حصل عليه من المحافظة ليعمل فيه بعد انتهاء فترة تجنيده، حتى لا يتركه ويعود إلى بلده. واستأجر له غرفة كذلك فوق السطح أحضر فيها زوجته وابنه، حتى يضمن استمرار علاقتهما. وتتطور الأحداث بينهما، وتنتهي بأن يقتل "عبد ربه"، "حاتم" في غمرة انفعاله حين يمرض ابنه ويموت، وهكذا تنتهي حياة "حاتم رشيد ".

نلتقي كذلك في العمارة بالحاج "محمد عزام"، الذي جاوز الستين. منذ ثلاثين عاماً كان مجرد " نفر" سريح نزح من محافظة سوهاج إلى القاهرة بحثاً عن الرزق وكان يعمل ماسحاً للأحذية ثم اختفى أكثر من عشرين عاماً وظهر فجأة وقد حقق الثروة.وهناك شائعات تدور بأنه كان يتاجر في المخدرات ولا يزال وأن نشاطه التجاري مجرد واجهة لغسيل الأموال. وهو يعمل في مجالات تجارية كثيرة ومتنوعة وقد ترسخ نفوذه بانضمامه إلى الحزب القومي ثم التحاق ابنه الأصغر بسلك القضاء وكيلاً للنائب العام. يتزوج " عزام " من " سعاد جابر " وينتقلا للعيش في إحدى شقق العمارة. ثم يدخل في علاقة مع عالم السلطة، حين يرشح نفسه لمجلس الشعب وعن طريق شخصية "كمال الفولي" فإنه ينجح في الانتخابات عن دائرة " قصر النيل " وهكذا يتحالف المال أو الاقتصاد مع السياسة ونفوذها لتحقيق المصالح الخاصة في مجتمع يظلله الفساد. إلا أنهما يختلفان حين يطمع " الفولي " فيما بعد في مشاركة " عزام " أرباحه الطائلة كما لو كان يطلب ثمن مساندته اقتصادياً. وفي المقابلة بين " الرجل الكبير " و " عزام " نكتشف أن الفساد في مصر يتم ستره "سياسياً"، فهم يعلمون بتجارته في المخدرات ويحمونه من أكثر من جهة يمكن أن تكشفه. بل إن أجهزة الدولة كلها تعلم حقيقته ورغم ذلك يوحدون نسبة الأرباح على جميع الفاسدين من أجل الربح المادي.

الوضع الاجتماعي لفتاة مثل " بُثينة السيد" مهّد وهيأ لها المناخ المواتي للإنحراف أو التلاعب. فهي تقطن مع والدتها وإخوتها الأربعة الصغار فوق سطح " يعقوبيان " مات والدها "محمد السيد" مساعد الطباخ في نادي السيارات بمرض البلهارسيا الذي سبب له التهابات وفشل في الكبد أدى إلى وفاته ولم يبلغ الخمسين عاماً. وعملت الأم بخدمة المنازل متكتمة الأمر حتى لا تؤثر على مستقبل أبنائها. وبعد حصول بُثينة على شهادة الدبلوم تنقلت بين أعمال عديدة خلال عام واحد: سكرتيرة، مساعدة كوافير حريمي، ممرضة. وكانت تتعرض دائماً لتحرشات من صاحب العمل، حتى اضطرت في النهاية أن تستسلم " لطلال " صاحب محل شنن للملابس الذي تعمل به لكي تستطيع أن تحيا هي وإخوتها. وقد قطعت علاقتها ب" طه الشاذلي " حين طلب منها ترك العمل لدى " طلال " لسوء سمعته. ومزّقت علاقتها به رغم حبها له ورغم تاريخهما الطويل الحافل باللحظات الجميلة. وتحت قسوة ظروفها الصعبة وافقت على التلاعب بزكي الدسوقي. كانت قد فقدت إشفاقها على الناس وتكونت حول مشاعرها قشرة سميكة من اللامبالاة، إلا أنها دخلت عالمه الماضي المثير وحكى لها عن ذكرياته وأسفاره وعاملها برفق ورقة جعلتها تشعر

نحوه بالإشفاق، وحنقت على نفسها لتخاذلها وظلت في صراع بين ضميرها ورغبتها في الحياة. وبعد تقاربها وصراعهما مع " دولت الدسوقي " يتزوجان في النهاية في بار مكسيم.

ثانياً:التعليق على الرواية

نستطيع أن نقول بثقة أن "عمارة يعقوبيان" هي المجتمع المصري. الذي يحوي طبقات وشرائح اجتماعية تعكس قصصها ما يدور في المجتمع المصري من أحداث وتطورات وتغيرات اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية.وفكرة الحراك الاجتماعي Social Mobility تلعب دوراً بارزاً هنا في تحليل تلك التغيرات التي أصابت المجتمع بشكلٍ عام وسكان العمارة بوجهٍ خاص. فقد رصد الكاتب حركة المجتمع المجتمع المصري في الخمسينن سنة الأخيرة من قيام الثورة ١٩٥٢ إلى عام ٢٠٠٢ حيث صعد إلى أعلى الطبقات أقل الناس شأناً، وانهار أبناء الطبقات الارستقراطية ولم يبق أمامهم إلا اجترار الماضي والعيش في أطيافه مع الذكريات. لقد ظلت "وسط البلد" لمائة عام على الأقل، المركز التجاري والاجتماعي للقاهرة، حيث تقع أكبر البنوك والشركات الأجنبية والمحال التجارية وعيادات ومكاتب مشاهير الأطباء والمحامين ودور السينما ولقد شيدت النخبة القديمة في مصر وسط البلد لتكون الحي الأروبي للقاهرة حتى أنك في كل العواصم الأوروبية ستجد شوارع تشبهها.. نفس الطراز المعماري والمسحة التاريخية العريقة. وظلت وسط البلد حتى مطلع الستينيات محتفظة بطابعها الأوروبي الخالص بما في ذلك انتشار البارات . ثم جاءت السبعينيات فبدأت وسط البلد تفقد أهميتها شيئاً فشيئاً وانتقل قلب القاهرة إلى حيث تعيش النخبة الجديدة في المهندسين ومدينة نصر، واجتاحت المجتمع المصري موجة كاسحة من التدين فلم يعد من المقبول اجتماعياً أن تُشرب الخمر واستجابت الحكومات المصرية المتعاقبة إلى الضغط الديني (ولعلها زايدت على التيار الإسلامي المعارض لها) فقصرت بيع الخمور على بعض الأماكن وبحلول الثمانينات، لم يتبق في وسط البلد كلها سوى بضعة بارات صغيرة متناثرة إستطاع أصحابها الصمود في وجه المد الديني والاضطهاد الحكومي وتم ذلك بطريقتين التخفي والرشوة. ويُعتبر ذلك وجه من الأوجه المتعددة التي طالها التغير الاجتماعي في مصر.

يتعرض المؤلف **لموقف الطبقة الارستقراطية** التي انتهت بعد قيام الثورة. يجسد هذا الموقف شخصية "زكي الدسوقي" الذي يرى في جمال عبد الناصر " *أسوأ حاكم في مصر كلها ضيع البلد وجاب لنا الهزيمة والفقر.. التخريب اللي عمله في الشخصية المصرية محتاج سنين طوية لاصلاحه.. عبد الناصر علم المصريين الجبن والانتهازية والنفاق... اللي يحب عبد الناصر*

إما جاهل أو مستفيد ". أما رؤيته لضباط الثورة" *الضباط الأحرار كانوا مجموعة عيال من حثالة المجتمع.. معدمين أولاد معدمين.. والنحاس باشا كان رجل طيب وقلبه على الفقراء فسمح لهم بدخول الكلية الحربية وكانت النتيجة أنهم عملوا انقلاب سنة ٥٢.. حكموا مصر وسرقوها ونهبوها وعملوا ملايين.. طبعاً لازم يحبوا عبد الناصر لأنه رئيس العصابة* ". من ناحية أخرى نجد موقف الطبقة التي ارتقت بعد أن كانت في قاع السلم الاجتماعي، يجسدها شخصية " محمد عزام " الذي كان مجرد ماسح أحذية ثم حقق ثراءا سريعاً، ثم ارتقى في السلم الاجتماعي متحداً مع السلطة ومستفيداً بنفوذ الطبقة الحاكمة ومساندتها السياسية، ومستتراً بالدين الذي يطوعه لخدمة أهدافه الشخصية، فقد لجأ إلى "الشيخ السمان" الذي يبرر له زواجه ويبرر له إجهاض زوجته دينياً، وليس هذا بغريب على الشيخ الذي يقدم للناس كافة الأدلة الشرعية على صحة الموقف الذي اتخذه الحكام العرب باستدعاء القوات الأمريكية من أجل تحرير الكويت من الاحتلال العراقي.

من ناحية أخرى نتعمق مع المؤلف في تلاحم رأس المال مع السلطة، فالحكومة ممثلة في شخصية "كمال الفولي" ــ أمين التنظيم في الحزب القومي والمتحكم الأول في الإنتخابات في مصر كلها والذي يستدعي إسمه إلى ذهن المصريين معنى الفساد والنفاق ــ تتعاون مع " محمد عزام" وتهزم من خلاله المرشح الإسلامي الذي تتعارض مصالحها مع نجاحه في الانتخابات. ثم تتستر الحكومة أيضاً على كل مشروعات "عزام" المنافية للشرع والقانون في مقابل الربح المادي. وهنا ندرك أن القوة الاقتصادية تبحث دائماً عن النفوذ السياسيى، في الوقت الذي تبحث فيه السلطة عن القوة الاقتصادية. وحين يمتلك "عزام" القوتين يقول ابنه "*البلد بلدنا وإيدينا طايلة*".

وبين هذه الشخصيات، نجد الشرائح الضائعة التي لم تجد سبيلاً لتحقيق ذاتها والوقوف في مكان لائق وكريم على سلم التدرج الاجتماعي. "فطه الشاذلي" لا يحقق حلمه في العمل ولا الحب والزواج، فينحرف متطرفاً موهماً نفسه بالدفاع عن قضية الإسلام والمسلمين. وفي النهاية يتم اعتقاله وتعذيبه، ينسى في غمرة شعوره بالمهانة والإذلال قضية الإسلام، وينغمس في قضية ثأر شخصي فيقتل الضابط الذي قام بتعذيبه ثم يفقد حياته، بعد أن دفع ثمن وضعه الاجتماعي البائس لكونه ابناً لحارس عقار بسيط. و" بُثينة السيد" التي ورثت وضعاً اجتماعياً بائساً، فهي ابنة طباخ فقير وأم خادمة، وأدركت أنها لا تملك إلا جمالاً وفقراً.

ثم نجد أيضاً،مع التغير الاجتماعي والتحول الطبقي بعد قيام الثورة، تسلل لبعض الشرائح والفئات الدنيا التي أصبحت في محيط الطبقات الوسطى والعليا، تقوم بخدمتها وتستفيد منها لتحقيق نمو طفيلي. مثل شخصيتي "أبسخرون" و "ملاك"، يتضح الظهور والنمو العشوائي لهذه الشرائح

الطفيلية من خلال قصة ظهور "أبسخرون" الغامضة حتى أنه لا أحد يعرف ماذا كان يصنع قبل سن الأربعين ولا الظروف التي بُترت فيها ساقه اليمنى. ويكون "أبسخرون" مع "ملاك" شقيقه فريقاً ثنائياً متناغماً مستخدمين أساليب التسول والشحاذة والمسكنة في تحقيق أغراضهم. ويضع " أبسخرون " نفسه تحت أمر ملذات وشهوات "زكي الدسوقي" حتى يصل إلى غرضه النهائي. ومما ساعد على وصول هذه الشرائح المغرضة إلى العمارة قيمة الربح والمادة التي تمثلت في الأستاذ " فكري عبد الشهيد " وكيل يعقوبيان الذي أصبح يأخذ نسبة كبيرة من الراغب في ترك سكنه بالعمارة ونسبة من المستأجر الجديد، وبسببه دخل العمارة طبقات مختلفة عن نوعية الطبقات التي كانت تسكنها في الثلاثينيات، بل وبسببه نشأ مجتمع شعبي فوق سطح العمارة.وهو ما جعلنا نشاهد عالمين مختلفين نتذكر بهما ما سجله "جلال أمين" عن معسكر الأغنياء ومعسكر الفقراء، فعالم الأغنياء يسكن شقق العمارة وبعضهم استطاع في عصر الانفتاح من الدخول إليها،وعالم الفقراء بكل علاقاته وصراعاته ومعاناته يسكن السطح. ويلتقي المعسكران في مواقف مختلفة مثل علاقة "حاتم رشيد" الأرستقراطي المثقف " بعبد ربه " المجند البسيط الجاهل الفقير. و "زكي الدسوقي" الأرستقراطي العجوز يلتقي " بُثينة " الفقيرة الجميلة الشابة.

وأعتقد أنه كما تستغل الطبقات الهامشية مثل " أبسخرون " الطبقات العليا وتستفيد منها، نجد أيضاً استغلال الطبقات الثرية العليا لأفراد الطبقات الدنيا أو الوسطى التي صرعتها أزمات المجتمع الاقتصادية والسياسية. فيتزوج " محمد عزام " الثري بسبب تجارته غير المعروف مصدرها الحقيقي والتي تضخمت في عصر الانفتاح ومناخه، من " سعاد جابر " البائعة في إحدى المحلات والتي فقدت زوجها النقاش حين سافر للعمل في العراق، ونظراً لظروفها القاسية تضطر أن تتنازل عن رفقة ولدها من زوجها المفقود لتتزوج "محمد عزام " الذي أجبرها على إجهاض جنينها منه. وقام بتطليقها بعد ذلك. ومن هنا نجده بقوته الاقتصادية ونفوذه السياسي وتستره بالدين وبمظهر التقوى والورع، يحقق ما يريد فقد تزوجها ثم أفقدها جنينها ثم طلقها تنفيذا لرغباته الشخصية دون أن يفكر في مشاعرها أو مصالحها. والمظهر الثاني من علاقة الاستغلال الطبقي هذه نلاحظها في علاقة "حاتم رشيد" الذي استطاع بأمواله أن يُغري "عبد ربه" وأن يحقق له استقراراً مادياً فافتتح له كشكاً وأجر له غرفة فوق سطح يعقوبيان، وأغدق عليه بالهدايا، بالإضافة إلى استغلال نفوذه بسبب صداقته بقائد المعسكر، وكل ذلك لتحقيق متعته الجنسية. ولا ننسى تهديده لعبد ربه في حالة تركه بأنه يستطيع إيذاءه.

أما **شخصية المثقف** الكامنة في قلب "حاتم رشيد" فهي دفينة لا أثر لفاعليتها، فهو غائب عن دوره إما بالانغماس في متعته الجنسية الشاذة، وإما بالانغماس في الشراب والسُكر. ونجاحه المهني لا يجعله قائماً بدوره الحقيقي كمثقف له قضية، بل إن نجاحه مقتصراً على الارتقاء المهني فقط لشخص ذكي وطموح ومجتهد.

ونلمح بين ثنايا الأحداث **التداخل بين السياسي والديني والثقافي**، وهو تداخل قائم دائماً في المجتمع المصري وفي أوقات التحول نجد استغلال الدين لتحقيق مصالح خاصة ولتبرير أمور سياسية وأغراض اقتصادية، فنجد رجل المال "محمد عزام " ملازماً لرجل الدين " الشيخ السمان" مغدقاً عليه بالأموال ليحصل منه على المبرر الديني لأفعاله. ومن ناحية أخرى نجد الحكومة التي تخشى على مصالحها السياسية من خطر التيار الديني فتوجه سير الانتخابات كما تشاء حسبما تتفق مصالحها وأهدافها البعيدة عن طبقات الشعب المحروم.

في نهاية الرواية نلمح تزاوجاً عجيباً بين الطبقة الأرستقراطية القديمة وبين الشرائح الدنيا المحرومة، فآخر مشهد في الأحداث هو زواج "زكي الدسوقي" من "بُثينة السيد"، ففي بار مكسيم اجتمعت التناقضات فالتقى رواد البار وأصدقاء زكي العجائز مع جيران " بُثينة " المنتمين إلى نفس طبقتها ومنهم الكواء والسواق، والنسوة الساكنات فوق سطح يعقوبيان. وحاولت "كريستين " أن تحافظ على الطابع الأوروبي للاحتفال وأن تغني أغاني فرنسية إلا أن الرأي العام ضغط بقوة حتى استجيب له في النهاية وبدأت الفرقة الموسيقية تعزف مقطوعات الرقص الشرقي وشيئاً فشيئاً شارك "زكي الدسوقي" عروسته في الرقص على الإيقاع الشرقي. لا يغيب عن أذهاننا هنا الدلالة الت يوحي بها الكاتب، فقد التحمت الطبقتين التحاماً شاذاً في رقص هيستيري، ربما يُنبيء عن مستقبل غامض غير معروف وغير واضح.

(٧) رواية شيكاغو

أولاً: أحداث الرواية

تدور أحداث الرواية في المجتمع الأمريكي، وتحديداً في شيكاغو. حيث نلتقي بشخصيات أمريكية وشخصيات مصرية يتفاعلون في أحداث ومواقف تعكس لنا قضايا عديدة منها علاقة الشرق بالغرب، رؤية الأنا للآخر.. نظرة المصري أو العربي عموماً للأمريكي أو الغربي،

والعكس أيضاً. هناك عوامل سياسية وثقافية تلقي بظلالها على الأحداث وعلى مواقف واتجاهات الشخصيات.

نلتقي في بداية الأحداث بأعضاء مجلس قسم "الهيستولوجي" أي علم الأنسجة، بكلية طب إلينوي بجامعة إلينوي. يضم القسم خمسة أساتذة تتراوح أعمارهم بين الخمسين والسبعين، وصل كل منهم إلى منصبه بعد سنوات من العمل الشاق الدءوب. وندرك من البداية إن هؤلاء الأساتذة هم عناصر واقعية أو شخصيات موجودة في المجتمع الأمريكي بكل انقساماتهم واختلافاتهم. وأول لقاءنا بهم نجدهم يختلفون حول قبول طالب مصري بالقسم وهو "ناجي عبد الصمد". وهذه الشخصيات هي: " بيل فريدمان " رئيس القسم، و " جون جراهام " أستاذ الإحصاء، و " جورج مايكل" يسمونه اليانكي لأن كل ما فيه يحمل الطابع الأمريكي القح، و "دنيس بيكر" أكبرهم سناً وأكثرهم إنجازاً. وأستاذان أمريكيان من أصل مصري " رأفت ثابت " و " محمد صلاح ".

يُعتبر الطالب المصري " ناجي " موضع تساؤل، لأنه لا يعمل بالجامعة بل استبعد من التعيين في جامعة القاهرة لأسباب سياسية، وحصوله على الماجستير من جامعة إلينوي سيدعم موقفه في القضية التي رفعها على جامعة القاهرة. وبينما يرفض " مايكل " و " رأفت ثابت " الذي ندرك من سبب رفضه احتقاره لمصر وللمصريين، يوافق " جراهام" و " بيكر " و" محمد صلاح". وتشير المناقشات في هذا الموضوع التخوف مما حدث في سبتمبر ٢٠٠١، فقبول أي فرد مصري أو عربي فيه خطورة على الأمن الأمريكي من وجهة نظر البعض مثل " مايكل " بينما يرى " جراهام " *أن ما أدى إلى مأساة ١١سبتمبر٢٠٠١ أن معظم صانعي القرار في البيت الأبيض، قاموا بتدعيم الأنظمة الاستبدادية في الشرق الأوسط من أجل مضاعفة أرباح شركات النفط والسلاح، حتى تصاعد العنف المسلح ووصل إلى أمريكا. ثم إن التشدد قد يؤدي إلى العنصرية*".

أما الشخصيات المصرية فنتعرف عليها عبر أحداث الرواية وهي إجمالاً " أربعة طلاب أرسلهم مكتب البعثات ليحصلوا على درجة الدكتوراة والماجستير في الهيستولوجي وهم: "طارق حسيب"، "شيماء محمدي"، "أحمد دنانة"، "ناجي عبد الصمد ". و"كرم دوس" وهوجراح مصري قبطي، و"صفوت شاكر" مستشار الخارجية في العاصمة " واشنطون. بالإضافة إلى بعض الشخصيات الثانوية مثل " زينب رضوان" الحبيبة السابقة " لمحمد صلاح " و "مروة نوفل " زوجة " أحمد دنانة ".

تلتقي " **شيماء محمدي** " مع " **طارق حسيب** " في علاقة حب، فرغم تحفظها الشديد وانتماؤها إلى أسرة ريفية بطنطا فقد أطلقت لمشاعرها العنان بعد صراع طويل بين مبادئها

ورغباتها ومشاعرها. ومنذ وصولها إلى مطار أوهير وهي تعاني النظرة المرتابة من قبل رجال الأمن، بل من قبل المجتمع الأمريكي كله، بوصفها فتاة مصرية مسلمة محجبة، ترتدي الزي الإسلامي. وفي المناخ القاسي الذي يرتبك فيه الإنسان حين يصطدم بمجتمع جديد مختلف كل الاختلاف عن مجتمعه الأصلي في مبادئه وقيمه. أما "طارق" فأبوه كان مساعداً لمدير أمن القاهرة، رباه على الانضباط والالتزام، ولكنه كان ذو شخصية عنيفة متطرفة المشاعر، حاداً في إظهار عواطفه خاصةً نحو النساء. تتطور قصة الحب بينهما حتى تحمل " شيماء" ثم تضطر في النهاية إلى أن تجهض جنينها. ونلاحظ على شخصيتي "طارق" و" شيماء" أنهما مهتمان بأمور العلم والتحصيل الدراسي، بينما لا تشغل السياسة ذهنيهما إطلاقاً وقد رفضا الانضمام إلى حركة التمرد والرفض التي دعاهما إليها " ناجي عبد الصمد " ليكون موقفهما من النظام باهتاً ومائعاً مثل معظم الباحثين الذي يؤمنون بأن الاهتمام بالعلم لا السياسة، هو طريق التقدم والارتقاء.

منذ لحظة التقاءنا الأولى " بناجي عبد الصمد " ندرك أننا أمام شخصية مفكرة متمردة، وأول خواطره التي يسجلها حين وصوله لأمريكا يقول فيها " *أنا الآن في أمريكا التي طالما هاجمتها وهتفت بسقوطها وأحرقت علمها في المظاهرات.. أمريكا المسئولة عن إفقار وشقاء ملايين البشر في العالم..أمريكا التي ساندت إسرائيل وسلحتها ومكنتها من قتل الفلسطينيين وانتزاع أرضهم.. أمريكا التي دعمت كل الحكام الفاسدين المستبدين في العالم العربي من أجل مصالحها..أمريكا الشريرة هذه أراها الآن من الداخل فتنتابني الحيرة ويلح علي السؤال: هؤلاء الأمريكيون الطيبون الذين يتعاملون مع الغرباء بلطف، الذين يبتسمون في وجهك ويحيونك بمجرد أن تلقاهم، الذين يساعدونك ويفسحون لك الطريق أمام الأبواب ويشكرونك بحرارة لأقل سبب، هل يدركون مدى بشاعة الجرائم التي تقترفها حكوماتهم في حق الإنسانية ؟* ".. ورغم انغماسه في علاقة عاطفية بفتاة يهودية "ويندي شور"،إلا أنه يتخذ موقفاً سياسياً ثورياً، فهو يرفض الانضمام إلى "أحمد دنانة " رئيس اتحاد الدارسين المصريين بأمريكا، الذي يطلب منهم جميعاً مباركة زيارة الرئيس المصري لشيكاغو، وتجديد البيعة له. ولا يكتفي " ناجي" بالرفض وإعلان الثورة :" *أعترض على إرسال برقية مبايعة للرئيس، هذا النفاق لا يليق بنا كمبعوثين* "، بل إنه يلتقي " بكرم دوس " الجراح المصري القبطي، وبعد صدام المناقشات الأولى يتفقان على كتابة بيان معارض للحكم ويتم هذا الأمر بمباركة "جون جراهام" المشرف على رسالته والمناضل القديم ضد سياسات الظلم في بلاده. وبعد الحصول على بعض توقيعات من المغتربين بأمريكا يتم الاتفاق مع " محمد صلاح " على إلقاءه أمام الرئيس إلا أنه يتخاذل في اللحظة الأخيرة. ويتعرض " ناجي " إلى

مضايقات من الأمن حيث يقوم "صفوت شاكر" بتفتيش حجرته، وفي النهاية يلقي مكتب التحقيقات الفيدرالي القبض عليه بتهمة الاشتراك في خلية تخطط لعمل إرهابي بالولايات المتحدة.

على النقيض من تلك الشخصية نلتقي "**أحمد دنانة**" رئيس اتحاد الدارسين المصريين بأمريكا، وفي ذات الوقت هو عميل لمباحث أمن الدولة. ولذا يتمتع بامتيازات واستثناءات عديدة فهو مثلاً يعد للدكتوراه في الهيستولوجي منذ سبع سنوات بالرغم من أن قانون البعثات حدد خمس سنوات كحد أقصى. ونكتشف ذلك من علاقته الوطيدة "بصفوت شاكر" مستشار السفارة المصرية في واشنطن. وهو يوجه المبعوثين المصريين الدارسين بأمريكا لتأييد الرئيس المصري أثناء زيارته لشيكاغو، وفي موقف صدامه بآراء "ناجي عبد الصمد" نجده يبرر الموالاة السياسية تبريراً دينياً فيقول " *حتى لو كنت ترى سلبيات في حكم سيادة الرئيس، فإن واجبك الديني يفرض عليك طاعته*"، ويبرر ذلك بإن دين الإسلام يؤكد ذلك الأمر" *لقد أجمع فقهاء السنة على وجوب طاعة المسلمين للحاكم حتى لو ظلمهم، ما دام ينطق بالشهادتين ويؤدي الصلاة في أوقاتها.. لأن الفتنة المترتبة على مقاومة الحاكم أضر على الأمة بكثير من تحمل الظلم* ". ومن الناحية الزواجية فقد فشل " دنانة " في زواجه من "مروة نوفل " ابنة التاجر الذي تزوجها كصفقة رابحة. ومن الناحية الدراسية فقد كان مستواه العلمي دون المستوى، وحين هدده المشرف على رسالته "بيكر" قام بالغش في تجاربه التي يجريها وكانت هذه سابقة أولى من نوعها في قسم الهيستولوجي، وأصبح مهدداً بالفصل من الجامعة وإلغاء رسالته، وحين لجأ " دنانة " إلى " صفوت شاكر"، إعتبرها الأخير فرصة لابتزازه ومساومته على زوجته. وسمحت أخلاق " دنانة " بالموافقة بل وتبرير الأمر لزوجته التي انفصلت عنه في النهاية. وقام "دنانة" بدوره خير قيام في حفل استقبال الرئيس في شيكاغو بمبنى القنصلية المصرية فأدى مراسم النفاق كما ينبغي لشخص تابع للسلطة، وحرص على التقاط صوراً له مع الرئيس.

أما "**محمد صلاح**" أستاذ الهيستولوجي بكلية الطب جامعة إلينوي، فهو مصري يحمل الجنسية الأمريكية، هاجر من مصر منذ ثلاثين عاماً مضت، تاركاً بلده الجريحة من أثر الهزيمة وتاركاً حبيبته القديمة " زينب رضوان " الفتاة المناضلة التي تحمل أحلاماً وآمالاً تحارب وتعتصم من أجل تحقيقها. علل هجرته قائلاً " *العلم ليس له وطن، العلم محايد. لقد هُزمنا وانتهى الأمر وانتصارنا مستحيل بسبب التخلف والفقر والاستبداد.. كيف ننتصر عليهم ونحن عاجزون عن صناعة ميكروسكوب ضوئي من أبسط طراز ؟ نحن نتسول كل شيء من الخارج، حتى الأسلحة التي ندافع بها عن أنفسنا.. عبد الناصر عاش مثلك في الأحلام حتى جلب علينا الخراب* ". وندرك

من حياة " صلاح " أنه يعاني من أزمة في علاقته بنفسه وبزوجته وبأمريكا. أزمة دفعته إلى اللجوء إلى طبيب نفسي يدرك هو نفسه أنه لن يستطيع حل أزمته النفسية. لقد أراد أن يحصل على الجنسية الأمريكية، فذهب إلى بار للعزاب والتقط عاملة بائسة، مطلقة ووحيدة.. تزوجها ومنحته الجنسية. وهكذا حلل له الطبيب الموقف قائلا " *الصفقة معقولة وعادلة.. الطبيب العربي الملون يمنح بيته واسمه للعاملة الأمريكية البيضاء الفقيرة ويأخذ في المقابل جواز سفر أمريكياً* ".

وبدأنا نعايش معه حالة نوستولوجي "أي حنين إلى الماضي" جعله هائماً مع ذكرياته، فدخل في قبو منزله حيث ملابسه التي جاء بها من مصر منذ ثلاثين عاماً، ملابس على طراز الستينيات التي لقى بها حبيبته " زينب " لآخر مرة. إحساسه الذي سيطر عليه الآن أنه نام ثلاثين عاماً ثم صحا تحت وطأة الحنين وانفصل في قبوه تماماً عن العالم الخراجي وحتى عن زوجته "كريس". وأثناء استماعه إلى أغنيات "أم كلثوم" بدأ يفكر في أصدقائه القدامى ويحاول الاتصال بهم، ثم بدأ يفكر في حبيبته القديمة وفي قرار الهجرة. وفي النهاية بحث عن رقم هاتفها على شبكة الإنترنت وجدها قد أصبحت "مراقب عام التخطيط بوزارة الاقتصاد". ونشعر من مكالمته مع " زينب رضوان " أنه مازال مرتبطاً ببلده التي تصفها "زينب" بقولها "*مصر في أسوأ أحوالها.. كأن كل ما ناضلنا من أجله كان سراباً.. لم تتحقق الديمقراطية، ولم نتحرر من التخلف والجهل والفساد.. كل شيء تغير إلى الأسوأ.. الأفكار الرجعية تنتشر في مصر كالوباء*". وحين أراد "صلاح " أن يتخذ موقفاً إيجابياً قرر أن يلقي البيان الذي صاغه " طارق حسيب " و" كرم دوس " أمام الرئيس المصري أثناء حفل استقباله في القنصلية المصرية بشيكاغو، فقد أحس أن القدر قد أرسل إليه الخلاص من معاناته وقال لحبيبته كأنه يقول لبلده " *سأثبت لك أنني لست جباناً* " وفي حواره لنفسه يقول " *لم أكن جباناً قط.. لقد تركت مصر لأنها أغلقت أبوابها أمامي، لم أهرب منها.. ما أفعله يعتبره الفقهاء أعلى درجات الجهاد.. كلمة حق عند سلطان جائر*". ولكننا نُفاجأ به يتراجع في اللحظة الأخيرة ولا ينفذ ما قرره، ثم ينهي حياته منتحراً بمسدسه القديم في حجرة مكتبه بمنزله.

"رأفت ثابت" المصري الأمريكي، يعاني أزمة من نوعٍ مختلف. فهو رغم أصله المصري يحتقر المصريين معبراً عن ذلك بقوله" *كنت مصرياً يوماً ما وقد أقلعت عن ذلك..*". هذه النظرة السلبية للمصريين تتوافق مع تاريخ "رأفت" ؛ فقد هاجر من مصر إلى أمريكا أوائل الستينيات بعد أن أمم عبد الناصر مصانع الزجاج التي يملكها أبوه "محمود باشا ثابت". وبالرغم من القبضة الحديدية للنظام آنذاك، فقد استطاع أن يهرب بمبلغ مالي كبير بدأ به حياته الجديدة، فتعلم حتى حصل على الدكتوراه، وعمل بالتدريس في عدة جامعات أمريكية في نيويورك وبوسطن، ثم

استقر في شيكاغو منذ ثلاثين عاماً وتزوج من الممرضة الأمريكية "ميتشيل" وحصل على الجنسية الأمريكية وصار أمريكياً في كل شيء. وهو يعرف نفسه قائلاً *I am" Chicagoan...*" *ولدت في مصر،وهربت من الظلم والتخلف إلى العدل والحرية* ". وهذا الاعتزاز المطلق بكل شيء أمريكي مقابل احتقار كل ما هو مصري يفسر آراءه التي كان يجاهر بها ضد العرب والمسلمين بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١، وهي آراء قد يتحرج منها أكثر الأمريكيين تعصباً: " *من حق الولايات المتحدة أن تمنع أي شخص عربي من دخول أراضيها حتى تتأكد من أنه شخص متحضر.. لا يعتبر القتل فرضاً دينياً* ". وندرك أزمة " رأفت " حين نعلم أنه يحتقر ثقافته ويحملها داخله في نفس الوقت، وهذا يعقد الأمر فمأساته الحقيقية أنه خلق لنفسه حياة زائفة حين حاول أن يطمس هويته المصرية ويصبح أمريكياً ولكنه لم يستطع تحقيق ذلك، ورغم حصوله على الجنسية الأمريكية إلا أنه لم يستطع تحمل انفصال ابنته "سارة" عنه وصحبتها لشاب أمريكي فنان ومدمن. ورغم أنه يقول " *أنا أمريكي، وقد ربيت ابنتي على القيم الأمريكية.. تخلصت إلى الأبد من التخلف الشرقي..*"، إلا أنه لا يتحمل الأمر ويُصاب بحالة من الشيزوفرنيا أو الفصام تجعله ينقم على زوجته ويغضب حين تترك ابنته المنزل مع صديقها "جيف". ونستكشف مع "رأفت" تناقضات عالم شيكاغو، ففي رحلته للبحث عن ابنته وصديقها اللذين يقيمان في حي "أوكلاند" وهو حي الزنوج، نرى عالم الإدمان والبطالة والإرهاب في منطقة يعاني قاطنوها من الإهمال والعنصرية في بلد الحرية والديمقراطية والعدل. وتتطور قصة "سارة" حين تدمن " الكراك " وهو مخدر مصنوع من الكوكايين، ويحاول " رأفت " علاجها قائلاً لنفسه "*هناك طريقتان للتعامل مع هذه المأساة: إما أن أكون أباً شرقياً متخلفاً فأتبرأ منها وألعنها.. أو أتصرف كشخص متحضر فأساعدها حتى تجتاز محنتها*". وندرك في النهاية سر مأساة الإبنة التي تعاني زيف الحياة مع والديها فهي تحلل له حياته قائلة "*كفاك أكاذيب.. لقد تسببت في شقائي.. لا يوجد شيء واحد حقيقي في هذا البيت، آن الأوان لكي تسمع رأيي فيك أنت شخص مزيف.. ممثل فاشل يؤدي دوراً سخيفاً لا يقنع أحداً. من أنت ؟ هل أنت مصري أم أمريكي ؟ عشت حياتك وأنت تريد أن تكون أمريكياً.. وفشلت* ".وهكذا تنهار حياته الزائفة بموت ابنته بسبب جرعة مخدر زائدة تسببت في هبوط حاد في وظائف المخ.

نتعرف على شخصية " **كرم دوس**" ــ الجراح المصري القبطي الذي هاجر من مصر إلى أمريكا هرباً من اضطهاد أستاذه "عبد الفتاح بلبع" ــ في لقائه الأول مع "ناجي" في منزل البروفيسور "جراهام". هذا اللقاء العاصف جعلنا نعرف شعور الاضطهاد الذي يعانيه " كرم "،

وندرك من مناقشته مع " ناجي " أنه ينتقد نظام الحكم ونموذج التفكير المصري لاعتقاده بفكرة التفرقة بين المسلمين والأقباط، بينما يرى "ناجي" أن الاضطهاد سياسي وليس ديني قائلاً *"المشكلة في رأيي ليست بين المسلمين والأقباط، وإنما بين النظام والمصريين "*. ويعلق " كرم " بأن " *المصريون مسئولون عن النظام.. فكل شعب في العالم ينال الحكومة التي يستحقها* ".
حين هاجر " كرم دوس " إلى أمريكا أدرك أن كونه مسيحياً لا يضيف له شيئاً في المجتمع الأمريكي، فهو بالنسبة للأمريكيين أولاً وأخيراً عربي ملون، ولذا عمل بجد ولسنوات طويلة وعصبية وبذل مجهوداً مضاعفاً ليكون أفضل من أي طبيب أمريكي. وانتقل من نجاح إلى نجاح حتى حصل على الماجستير والدكتوراه بتفوق ساحق، ثم عين في وظيفة جراح. وليس في حياته سوى الجراحة فهي عمله ومتعته العظيمة في آنٍ واحد وهو بالتعبير الأمريكي Workaholic أي مدمن عمل، ويطلقون عليه Doctor Ready. وقد جاوز الستين ولم يتزوج، فقد أدت الجراحة إلى إفساد علاقاته الغرامية. ومن الحوادث المثيرة في حياة " كرم دوس" أنه أجرى جراحة دقيقة للدكتور" بلبع "، الذي كان سبباً في اضطهاده وهجرته من مصر، حين كان رئيساً لقسم الجراحة في طب عين شمس، وكان يناديه بلقب " خواجة " لأنه قبطي. وكانت الجراحة تتطلب تغيير عدة شرايين في قلب الدكتور "بلبع ". ثم نتابع التغير في موقف " كرم " حين يتفق مع " ناجي " في رأيه حول النظام في مصر، وحين يقتنع بضرورة التغيير يشارك مع " ناجي " في صياغة بيان بآرائهم في النظام السياسي المصري، ويحاول أن يجمع موافقات المصريين المهاجرين في شيكاغو.

على الجانب المناقض نلتقي بشخصية " **صفوت شاكر**"، بعد تخرجه في كلية الشرطة عمل معاوناً لمباحث الأزبكية،وهناك استطاع أن يبتكر ويطور نظام العمل بابتداع وسائل للتعذيب، وذلك عن طريق ابتزاز المسجونيين بزوجاتهم أوأمهاتهم أوأخواتهم. وبعد نجاحه الباهر تم نقله إلى مباحث أمن الدولة حتى حصل على رتبة عقيد، ثم نُقل إلى المخابرات العامة. وظل يحرز نجاحاً تلو الآخر حتى عين مستشاراً في الخارجية، وهو الإسم الرسمي المعلن لمسئول المخابرات في السفارات المصرية وعمل في غانا ثم طوكيو، وأخيراً في أهم عاصمة بالنسبة للنظام المصري.. "واشنطون". وقد أدرك أن منصبه هذا هو المعبر الأخير للمجد. وندرك موقفه من النظام والمثقفين حين يقول " لناجي عبد الصمد ":." *المشكلة في المثقفين أمثالك أنهم يعيشون أسرى الكتب والنظريات.. أنتم لا تعرفون شيئاً عن حقيقة ما يحدث في بلادكم.. أؤكد لك أن المصريين لا تعنيهم الديمقراطية إطلاقاً، كما أنهم ليسوا مؤهلين لها* ". وعن علاقة النظام

المصري بالنظام الأمريكي يقول *"أؤكد أن النظام في مصر راسخ كالجبل ومرتبط عضوياً بالنظام الأمريكي"*.

وتتضح لنا تناقضات المجتمع الأمريكي وصراعاته حين نقترب من حياة "جون جراهام"، فحين يسترجع ذكرياته وندخل معه في صندوقه القديم، نعيش معه حياته الثائرة في الستينيات. كان واحداً من الشباب الغاضب ــ شاب نحيف، لحيته مهملة شعره طويل معقود على هيئة ذيل حصان.. يرتدي قميصاً هندياً واسعاً وبنطلون جينز وصندلاً ــ كان واحداً من الشباب المتمردين ضد حرب فيتنام، الذين أعلنوا رفضهم لكل شيء: الكنيسة والدولة والزواج والعمل والنظام الرأسمالي. إشترك في المظاهرات ضد نظام أمريكا الفاسد الذي أرسل الشباب إلى الموت في فيتنام، مدركاً أن الحلم المريكي وهم. كان طبيباً متفوقاً متخرجاً من جامعة شيكاغو الشهيرة وبمقدوره أن يجد وظيفة جيدة في أي وقت يشاء، لكنه آمن بالثورة وكأنها دين لابد أن يضحي من أجله. ولكن أحلام الشباب الثائر لم تتحقق.. إنتهت حرب فيتنام وانقضت الثورة، معظم الرفاق انخرطوا في النظام الذي كانوا بالأمس ثائرين عليه. إلا "جراهام"، الذي جاوز الستين ولا يزال مخلصاً للثورة، لم يتزوج لأنه لا يؤمن بمؤسسة الزواج. لم يتزعزع إيمانه قط بإمكان صنع عالم أفضل لو تخلص الأمريكيون من الماكينة الرأسمالية، التي تسيطر على حياتهم.

ورغم تقدمه في العمر إلا أنه ظل عضواً نشطاً في عدة جمعيات يسارية مثل: " أصدقاء بورتوريكو"، "الجمعية الاشتراكية الأمريكية"، "جيل فيتنام"، "الحركة المناهضة للعولمة" وغيرها. ويُعتبر "جراهام" واحداً من الأساتذة المعدودين في علم الإحصاء الطبي، ولكن انتهى به الحال شيخاً وحيداً، لا أسرة ولا أولاد، ونادراً ما حظى بصداقة حقيقية. هكذا مضت حياته واقتربت من نهايتها المتوقعة: أستاذ الجامعة اليساري العجوز الذي يعيش ويموت وحيداً.ولكن حدثت له مفاجأة غيرت حياته منذ عامين، حين عقدت الحركة المناهضة للعولمة اجتماعاً حاشداً في " لينكولن بارك" وألقى "جراهام " خطاباً عنيفاً ضد الاستعمار الجديد المتخفي خلف الشركات متعددة الجنسيات، فقد التقى ب" كارول مانيللي " شابة سوداء جميلة كان هدفها أن تستوضح بعض النقاط في خطابه وأن تستدلل منه على بعض الكتب عن العولمة.. ولكنهما إندمجا. ونشبت بينهما عاطفة قوية رغم فارق السن. ونبدأ في التعرف على تناقضات المجتمع الأمريكي حين نشاهد المشاكل المختلفة التي واجهها "جراهام " و" كارول" بسبب اختلاف لونيهما. هو أبيض وهي سوداء، وهذا استفز المشاعر العنصرية الأمريكية.

وندرك القصة من جانبها الآخر والأشد قتامة وظلاماً، حين نتعاطف مع " كارول "، حيث بدا لها "جراهام " جذاباً، بشعره الأبيض وأفكاره اليسارية وثباته على مبادئه وسخريته الذكية المترفعة عن كل ما يتلهف عليه الرجل العادي. وبدأت معاناتها بعد انتقالها للعيش معه، فإلى جانب سخرية الآخرين من علاقتهما، فقد فُصلت من عملها بسبب لونها الأسود وعانت من تعصب أصحاب العمل من الأمريكيين البيض. وظلت عشرة أشهر تحاول الحصول على وظيفة لائقة لكنها فشلت. وتعرضت للمهانة والاكتئاب النفسي بسبب الإهانات التي تعرضت لها. وفي النهاية ندرك أنه في مجتمع قاسي وعنصري مثل المجتمع الأمريكي، ليس أمام امرأة مثل "كارول" إلا أن تتنازل عن مبادئها وعن قيمها لكي تحظى بحياة إنسانية. وبهذا تتحقق آراء "جراهام " الذي يعتقد في أن نسبة قليلة من الشعب الأمريكي يتمتعون بالثراء والباقي يعيشون في فقر واحتياج.

ثانياً: التعليق على الرواية

التحليل السوسيولوجي لرواية " شيكاغو" يقودنا إلى التركيز على بُعدين أساسيين ... **الأول: هوالبُعد السياسي** ، ويعكس لنا علاقة العرب والمصريين " المسلمين بصفة خاصة"، بالولايات المتحدة الأمريكية. بما تتضمنه هذه العلاقة من نظرة فوقية وعدائية من جانب أمريكا، فكل عربي مسلم أصبح متخلفاً وإرهابياً وهو مصدر خطر على الأمن الأمريكي بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، ونظرة عدائية أيضاً من قبل كل عربي نحو أمريكا مصدر التهديد العسكري الدائم. بالإضافة إلى تبادل المصالح بين كلٍ من النظامين السياسيين، فالنظام الأمريكي يوجه النظام العربي ــ والمصري بصفة خاصة كما نرى في أحداث الرواية ــ نحو تحقيق مصالحه الاقتصادية والسياسية وفرض سيطرته العسكرية، بل وتوحيد نمط ثقافته وأسلوب حياته. أما النظام المصري فهو مرتبط عضوياً بالنظام الأمريكي، يعمل كتابع له تبعية كاملة. **البُعد الثاني: هو الثقافي**، ويرتبط برؤية "الأنا" "للآخر".. أو نظرة المصري للأمريكي، والعكس أيضاً. فبتحليل نفسي لشخصيات الرواية نستطيع أن نجد نماذج مختلفة بل ومتناقضة، فهناك "رأفت ثابت" المصري حامل الجنسية الأمريكية المحتقر لمصريته، المعظم لكل ما هو غربي أمريكي، وهناك "محمد صلاح" رغم أنه أيضاً مصري أمريكي إلا أنه يحمل حنيناً لوطنه "مصر"، ورغم تبريره لهجرته، فنحن نلحظ ارتباطه الشديد ببلده وحبيبته التي أراها رمزاً لمصر، فهي البلد المعشوقة

التي يحملها داخله دائماً ويدفنها إلى حين ــ أو على الأدق يدفن حنينه إليها في قبومنزله وقبو ذكرياته ــ وفي لحظةٍ ما تتوحد بلده وحبيبته، إشتاق إليها ألف مرة.. ولعنها الف مرة. ونجد أيضاً نموذج المثقف الثائر الذي يقف موقفاً إيجابياً من قضايا بلده، "فناجي عبد الصمد " يرفض الانصياع للسلطة بل ويحاول أن يتكلم بكل حرية أمام العالم أجمع عن رأيه في الديمقراطية والسياسة في بلده. يعاونه المصري القبطي " كرم دوس " الذي عانى مرارة الاضطهاد الديني وظل مغترباً طوال حياته معتقداً أن بلاده قد تخلت عنه " *كل نجاح خارج الوطن يظل ناقصاً.. أحب مصر وأتمنى أن أقدم كل ما لدي من أجلها، لكنها ترفضني* "، ولكن حين سنحت له الفرصة ظهرت مشاعره الوطنية الجياشة فوقف موقفاً إيجابياً قوياً. على النقيض نجد "أحمد دنانه" مثقف السلطة الذي استطاع الوصول إلى منصبه كرئيس اتحاد الدارسين المصريين في شيكاغو بتعاونه مع السلطة التي يمثلها "صفوت شاكر"، بدأ دنانه تقديم تنازلاته القيمية في مصر باعتباره عضو بارز في أمانة الشباب بالحزب الحاكم، ثم أصبح عميلاً لمباحث أمن الدولة متستراً في منصبه بشيكاغو. وبين هذين الموقفين: الموقف الإيجابي والموقف التابع للسلطة، نجد المثقف السلبي، الذي ربما لا يتبع أو يتنازل لكنه أيضاً لا يقدم شيئاً ذو قيمة ويمثل ذلك النموذج "شيماء محمدي" و "طارق حسيب" الذي عبر عن موقفه قائلاً " *لست مهتماً بالسياسة* "، وقد رفض الإثنيين التوقيع على البيان الذي صاغه " ناجي " و " كرم دوس" بمناسبة زيارة الرئيس المصري إلى أمريكا، خوفاً من العواقب. أما "جون جراهام" فهو شخصية أمريكية يسارية لديه من الثقافة والوعي ما يجعله يتخذ موقفاً إنسانياً نحو"الآخر" المختلف، سواء كان هذا الإختلاف في اللون ــ مثل حبه وتعاطفه لكارول مانيللي ــ أو اختلاف في الديانة والثقافة والجنسية، وهو ما يفسر مشاركته مع " ناجي" و " دوس " في موقفهما المعارض للنظام السياسي المصري. وهذه العقلية اليسارية الواعية هي التي احتوت شخصية " ناجي " بل وأُعجبت به، وكذلك تفهمت شخصية " كرم دوس". وعن طريق عقلية " جراهام " وتحليلاته نستطيع أن نشاهد تناقضات المجتمع الأمريكي، وقد عبر عن نفسه قائلاً " *أنا من جيل فيتنام.. نحن الذين كشفنا خداع الحلم الأمريكي وفضحنا جرائم المؤسسة الأمريكية وحاربناها بضراوة.. على أيدينا شهدت أمريكا في الستينيات ثورة فكرية حقيقية، حلت قيم تقدمية بدلاً من أفكار الرأسمالية التقليدية.. لكن بكل أسف، كل ذلك انتهى الآن* ".

التداخل بين السياسي والديني، نلاحظه في موقف " كرم دوس " الطبيب المصري القبطي، فهو قد هاجر من مصر نتيجة للإضطهاد الديني ولكننا نراه يقتنع في النهاية برأي " ناجي عبد الصمد" الذي يرى أن المصريين جميعاً مضطهدون، فالنظام ــ في رأيه ــ مستبد وفاسد وهو

يضطهد المصريين جميعاً، مسلمين وأقباطاً. أي أن الاضطهاد سياسي وليس ديني. وهو نفس رأيه فيما يتعلق بعلاقتنا باليهود والإسرائيليين، فحين يقع في غرام "يهودية " يرى أن العرب يكرهون إسرائيل ليس لأنها دولة اليهود، ولكن لأنها اغتصبت فلسطين وارتكبت عشرات المذابح ضد الفلسطينيين.. فلو كان الإسرائيليون بوذيين أو هندوساً لما تغير الأمر.. فعداءنا ــ نحن العرب ــ يجب أن ينصب على الحركة الصهيونية وليس الديانة اليهودية، فلا يمكن أن نعادي أتباع ديانة معينة.. هذا السلوك الفاشي غريب عن تسامح الإسلام، أي أن صراعنا مع إسرائيل سياسي وليس دينياً.

من مظاهر التداخل بين السياسي والديني أيضاً، التبرير الذي يقدمه "أحمد دنانة " للتبعية الكاملة للسلطة حتى ولو كانت فاسدة فهو يؤكد على وجوب طاعة المسلمين للحاكم حتى لو ظلمهم.

يقول عالم الاجتماع " جريجوري سكايرز": *"ليست التناقضات العديدة التي تحملها شيكاغو ما يميزها، لكن ما يجعلها مدينة متفردة أنها تحمل تناقضاتها دائماً إلى الذروة.."* وهو ما نراه بحق في هذه المدينة التي تمثل المجتمع الغربي الرأسمالي بقسوته وتناقضاته، فهنا تسود النظرة العنصرية التي تجعل امرأة سوداء اللون مثل " كارول مانيللي " تتنازل عن أخلاقياتها لتعيش حياة لائقة، كما أنها تتعرض للإحتقار والمهانة والسخرية بسبب علاقتها برجل أبيض اللون. وهكذا في مدينة تقع بأمريكا، البلد التي تزعم أنها بلد الحرية والمساواة.. نجد حي أوكلاند الذي يقطن فيه فئة الزنوج والعاطلين عن العمل والمتعاطين لمختلف أنواع المخدرات. وفي تاريخ شيكاغو ما يدل على الظلم الصارخ لفئة من فئات المجتمع الأمريكي لم ترتكب ذنباً سوى لونها الأسود. وليس من المستغرب بعد ذلك على مجتمع يعاني مواطنوه مما يُطلق عليه علم النفس الأمريكي " الخوف من الزنوج " Negrophobia، أن ينظر نظرة عنصرية وعدائية للشعوب والثقافات العربية المسلمة.

- **رؤية تحليلية ختامية... نحو نص مجتمعي واحد**

قدم العرض السابق تحليلاً لنماذج من الخطاب الثقافي.. ذو البُعد السياسي للمثقف المصري المعاصر. بدأ العرض بالتناول النظري لقضايا مجتمعية معاصرة، عكسها خطاب ""جلال أمين"، وتجسّدت واقعياً في شخصيات روائية ضمن أحداث روايات الكاتبين "نجيب محفوظ" و " علاء الأسواني ". ونستطيع أن نقول أن هذه النصوص في مُجملها ترسم لنا صورة متكاملة لحقبة تاريخية في المجتمع المصري من جميع زواياها السياسية والاقتصادية والثقافية،

قرأنا قضاياها بشكل نظري علمي، ثم عشنا مع هذه القضايا في أحداث روائية عكست الواقع وجسدته.

نبدأ مع عام ١٩٤٥ أي قبل ثورة يوليو، فنرصد مع "جلال أمين " في كتابه "**ماذا حدث للمصريين**"، التطورات التي أصابت المجتمع خلال خمسين عاماً الأخيرة من القرن العشرين {١٩٤٥ ــ ١٩٩٥} وذلك من خلال دراسة تأثير عامل محدد هو ظاهرة " الحراك الاجتماعي " Social Mobility على اعتبار أن فترة الخمسين عاماً التي يناقشها الكاتب، من الفترات التي شهدت معدلاً للحراك الاجتماعي، لعله أعلى مما شهدته مصر طوال تاريخها الحديث كله. يمزج الكاتب هنا التحليل الأكاديمي بالانطباعات الشخصية، حيث مزج في وصفه بين دراسته للاقتصاد والمجتمع وبين خبرته الخاصة وتطور حياته الشخصية، وعبر عن ذلك قائلاً " *حاولت أن أفهم الخاص من خلال العام، والعام من خلال الخاص، إذ مزجت بين تجربة أسرتي الخاصة بتجربة المجتمع المصري بصفة عامة*". وأعتقد أن هذا الأسلوب قد جعل من خطاب الكاتب خطاباً جذاباً وسلساً، فهو يخاطب قارئاً، على الأقل يجب أن يكون متخصصاً أو ملماً بقدر من الثقافة، إلا أن مزجه العام بالخاص يجعله يجتذب أيضاً القاريء العادي، إذا صح هذا التعبير المقصود به القاريء ذو الحظ المتوسط من الثقافة، بالإضافة إلى أن الكاتب ينتمي ــ حسبما صنف طبقته ــ إلى الطبقة الوسطى، من هنا فالطبقة الغالبة من المجتمع المصري سوف تجد في قضايا الكتاب، موضوعات واقعية تمس حياتها المُعاشة. ومن هذه القضايا: التغيرات التي أدت إلى هبوط طبقات وصعود أخرى في السلم الاجتماعي، التعصب الديني، التغريب، علاقة الأغنياء بالفقراء وظاهرة الانقسام الطبقي، التطور الذي لحق بالفكر الاقتصادي في مصر، خضوع مصر إلى مقتضيات حضارة السوق. ثم يستطرد الكاتب تأملاته بشأن فكرة التطور والتغير الطارئة على جوانب المجتمع المصري في كتاب "**عصر الجماهير الغفيرة** " خلال الخمسين سنة التالية {١٩٥٢ ــ ٢٠٠٢} أي.. خلال النصف الثاني من القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين. ولكنه هنا يركز على الآثار المترتبة على "محض الحجم"، أي تلك التي ترتبت على زيادة حجم "الجزء المؤثر من السكان " (أو ما أسماه الحجم الفعال للسكان). والمهم هو ارتباط بزوغ ظاهرة الجماهير الغفيرة بالعصر الأمريكي. إن بزوغ كلتا الظاهرتين، فيما يتعلق بمصر هو الذي يشكل المغزى التاريخي لثورة يوليو. ويحلل الكاتب تأثر جوانب عديدة في مجتمعنا بكلتا الظاهرتين مثل: الصحافة،التليفزيون، السوبر ماركت، الأزياء، الثقافة، الاقتصاد، علاقة الأغنياء بالفقراء ومظاهر هذه العلاقة التي انعكست في قضايا وحوادث واقعية مثل حادث قطار الصعيد، استغلال

الدين من قبل السلطة في مثل هذه الحوادث، وهو أمر يتكرر حتى يومنا هذا. كما يناقش الكاتب موقف المثقف الأكاديمي التابع للسلطة "الأستاذ الجامعي حامل اللقب الذي يّستخدم من قبل السلطة".

يواكب خطاب "جلال أمين " التحولات العالمية التي تؤثر على مجتمعنا الداخلي. فيقدم لنا عرضاً للخطاب الرسمي للعولمة، وموقف المثقفين المصريين من خطاب العولمة، ومدى تقبلهم أو رفضهم لعولمة تخلو من قيم الإنسانية..أو كما يطلق عليها "**عولمة القهر**". يفضح الكاتب هنا الخطاب الإنشائي الذي تروج له الولايات المتحدة، والذي تستخدم لترويجه شعارات أيديولوجية زائفة تخفي الدوافع الاستعمارية الحقيقية. ونتابع مع الكاتب تغير صورة العالم، وخاصةً علاقة العرب والمسلمين بالغرب وبأمريكا بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١. فهل توحشت العولمة أم أنها كانت ولاتزال "عولمة للقهر" ولكنها تخلت عن قناعها الزائف بعد أحداث سبتمبر؟ ومن المهم أيضاً أن ننتبه إلى ما أثاره الكاتب في ثنايا التحليل عن خلط السياسي بالديني، وهي لعبة تجيدها الولايات المتحدة وتُكسبها أيضاً للنخبة الحاكمة في مجتمعات العالم الثالث، والعالم العربي / الإسلامي على وجه الخصوص.

إذا انتقلنا من القضايا المجردة إلى عالم الدراما الواقعية، نستطيع أن نلتقي في رواية "**القاهرة الجديدة** " بمصر ما قبل ثورة يوليو ٥٢ ببضع سنوات، حيث مجتمع "النصف في المائة" الذي عبر به "جمال عبد الناصر" عن المجتمع المصري في هذه المرحلة. نسبة المصريين المسيطرين في السياسة والاقتصاد والحياة الاجتماعية وينفردون باتخاذ القرارات ويتمتعون بالمزايا والامتيازات، لا تتعدى هذه النسبة الضئيلة. فنحن نشاهد في الرواية عالمين متناقضين، عالم الفقراء والمهمشين من أمثال " محجوب عبد الدايم " وأسرته الريفية الفقيرة، و" إحسان شحاتة" وأسرتها الفقيرة، وعالم الصفوة من الأثرياء الذين يعيشون حياةً لاهية لا يشعرون فيها بالشعب المحروم من أدنى ضرورات الحياة مثل عائلة " أحمد بك حمديس"، وعالم الصفوة الثرية الذي رأينا مظاهره في حفل " جمعية الضريرات "، تلك المظاهر التي جعلت " محجوب " يعلق *"المال.. المال هو السيادة وهو القوة، هو كل شيء في الدنيا"*. وفي هذا المجتمع الذي يحصل فيه ١%(واحد في المائة) من إجمالي السكان على دخل سنوي يزيد على ألف وخمسمائة جنيه للأسرة في السنة، بينما كان ٨٠% من السكان يحصلون على دخل سنوي يقل عن مائتين وأربعين جنيهاً للأسرة، وبقية السكان وهم ما يمكن تصنيفهم كطبقة وسطى، ويمثلون نحو ١٩% من السكان كانت تحصل على دخل سنوي يتراوح بين مائتين وأربعين جنيه وألف وخمسمائة جنيه

للأسرة في السنة، في مثل هذا المجتمع كان لابد أن تسقط القيم أحياناً وأن يبيع المثقف نفسه للسلطة، فنجد شخصية "سالم الإخشيدي" الطالب الثائر الذي تمت مساومته وترك مبادئه من أجل الوظيفة الحكومية، ومثله "محجوب". ولكن من ناحية أخرى نلاحظ كيف كان المناخ آخذاً في التبلور والتشكل ليمهد الأمر للتغير والثورة على الأوضاع. ففي الجامعة التي تدخلها الفتيات لأول مرة آنذاك، نجد ظهور التيارات والاتجاهات الأيديولوجية المختلفة، فما بين اليسار واليمين، نجد نماذج لشخصيات تحافظ على مبادئها وتعمل على التغيير.. حرص الكاتب على أن ينهي الرواية على حوارهم المتساءل عن التغيير والحلم بالغد المختلف، ليطوي صفحة هامة من صفحات التاريخ المصري الحديث.

وفي صفحةٍ تالية، نتابع مع "نجيب محفوظ" إندلاع الثورة في يوليو ١٩٥٢. وعبر أحداث رواية "**الكرنك**" ينتقد الكاتب ذلك العهد من خلال التجربة الأليمة التي تعرض لها جيل الثورة وأبنائها، الذين آمنوا بها وبمبادئها.. " فإسماعيل الشيخ " و " زينب دياب " شباب الثورة المدافعين دائماً عن مبادئها ضد أي انتقاد، يتم اعتقالهم باعتبارهم " أعداء الثورة ". بل إن الثورة تقضي أيضاً على الشباب المؤمن بأفكار مختلفة أيديولوجياً مثل "حلمي حمادة " الذي يتم قتله من جراء التعذيب أثناء إعتقاله. إن رجال الثورة الذين انعقد الأمل على تحقيق العدل والحرية على أيديهم، يحكمون حكماً ديكتاتورياً ذو طابع عسكري، فيتم تجنيد هؤلاء الشباب للتجسس على رفاقهم. وكان لابد أن يؤثر الاعتقال والتعذيب والاتهام الجائر على إيمانهم بالثورة، عبر"إسماعيل" عن ذلك *"لقد شاب إيماننا الثوري امتعاض راسخ.. انطفأ الحماس، تضاءلت الشعلة"*. أما " زينب دياب " فقالت: *" كنا نشعر بأننا أقوياء لاحد لقوتنا، أما بعد الاعتقال فقد اضطرب شعورنا بالقوة وفقدنا الكثير من شجاعتنا، وثقتنا في أنفسنا وفي الأيام، واكتشفنا وجود قوة مخيفة تعمل في استقلال كلي عن القانون والقيم الإنسانية "*. ولكن من ناحية أخرى فإن الكاتب أيضاً لا يغفل إنجازات الثورة مثل الاهتمام بالعدل الاجتماعي والتعليم. ونستطيع أن نستشف روح الهزيمة والانكسار الذي أصاب نفوس المصريين بعد هزيمة ١٩٦٧، هذه الروح التي سادت وشاعت في المجتمع المصري الجريح آنذاك.. عبر عنها "جلال أمين" في كتابه "**عصر الجماهير الغفيرة**"، حين تحدث عن الحادث المأساوي لأهم شخصية في السيرك القومي "محمد الحلو" مدرب الأسود الذي هاجمه الأسد "سلطان" وهو لا يزال واقفاً على خشبة المسرح وأمام الجمهور.. ربط الكاتب بين هذا الحادث وبين روح الهزيمة المتفشية آنذاك وهو نفسه ما أثاره " يوسف إدريس" الذي رأى في الحادث دلالات سياسية واجتماعية، إذ وجده يلخص ليس فقط حالة السيرك في تلك الأيام، بل

حالة مصر كلها في أعقاب الاعتداء الإسرائيلي. وسجل إدريس تلك الانطباعات في مقال ثم في كتاب بعنوان "أنا سلطان قانون الوجود". يربط إدريس هنا بين ما حدث من هجوم الأسد على المدرب، وبين حال المصريين في ذلك الوقت، من خوف وانكسار وفقدانهم المثل الأعلى، وانقضاء حلمهم بالبطولة والمجد، فيصف شعور المدرب ""محمد الحلو" وكأنه يكلم نفسه: *" ألم يعودوا يرونني بطلاً؟.. أيكون الأمر أني شخصياً لم أعد أحفل بأن أكون عليهم البطل؟ أيكون الكفر المزدوج قد حدث، كفرت أنا بهم وكفروا هم بي، وجميعاً كفرنا بوجود بعضنا البعض؟والبطل مثل اللابطل، والميت كالحي، والحي كالميت، والمومس كالفاضلة، والحرامي كالشريف،الأمس كالغد، والأمل كاليأس؟...".*

هكذا إذن كان حال المدرب "محمد الحلو"، وهذا ما شجع الأسد على افتراسه: *" الرجل ليس نفس الرجل.. إنه هذه المرة خائف.. هكذا راحت تدق أحاسيس الأسد الغريزية وتؤكد".*

وفي "**الكرنك**" يقول الوجه الكريه للسلطة والثورة " خالد صفوان " حين يجتمع مع ضحاياه في مقهى الكرنك عقب الهزيمة *" لا شيء يقرب بين الناس مثل العذاب المشترك...كلنا مجرمون وكلنا ضحايا، من لم يفهم ذلك فلن يفهم شيئاً على الإطلاق "* .

في "**عمارة يعقوبيان**"، نشهد تطور وتغير المجتمع المصري في الخمسين عاماً الأخيرة{١٩٥٢ــ ٢٠٠٢}، متجسداً في التغير الذي أصاب نوعية الطبقات والشرائح الاجتماعية التي تقطن العمارة، كرمز للمجتمع بأسره. فالطبقة الأرستقراطية القديمة من أصحاب الألقاب السائدة قبل الثورة مثل" الباشاوات "..وأبناء الطبقة العليا والأجانب، حل مكانهم بعد قيام الثورة الضباط والتجار واعتلى سطوحها مجموعة من فئات وشرائح المواطنيين المهمشة، الذين ما لبث بعضهم بالنصب والتحايل أن أصبحوا من أصحاب الأملاك. جاءت هذه الرواية من قلب المجتمع المصري "وسط البلد"، لتعبر عن مصر في هذه المرحلة بكل سلبياتها وبكل ما وقع فيها من حراك اجتماعي، حيث صعد إلى أعلى الطبقات أقل الناس شأناً، وانهارت الطبقات الأرستقراطية ولم يبق لها إلا اجترار الماضي.

في "**عصر الجماهير الغفيرة**"، زحفت شرائح وفئات طفيلية إلى داخل "**يعقوبيان**"، من خلال المال، في عصر سادت فيه قيمة المادة على قيم إنسانية عليا. فنجد " محمد عزام" الذي كان أصله الاجتماعي " ماسح أحذية " يختفي.. ثم يظهر فجأة بثروة طائلة يُقال إن مصدرها تجارة المخدرات، ورغم ذلك فهو يحصل على التقدير الاجتماعي من الناس ومن السلطة السياسية أيضاً. فهو يستخدم الدين والسياسة كوسائل لتحقيق أهدافه. وهنا نستشف من خطاب الكاتب قضايا هامة

في المجتمع، فالرجل هنا يستخدم رجل الدين ليبرر أفعاله ويقدم المساعدات الخيرية ليحصل على الرضاء الاجتماعي، ومن ناحية أخرى يتعاون مع رجل السياسة ليحصل على النفوذ والقوة السياسية. وهذا يقودنا إلى دوائر أوسع من الجدل.. فالدين الذي يمكن من خلاله توجيه الجماهير الغفيرة متوسطة أو قليلة الوعي، إلى الإعتقاد في أمور محددة يُراد ــ من قبل السلطة ــ الإعتقاد فيها بالذات، هو الوسيلة المُثلى لتحقيق أهداف شخصية ومصالح خاصة بل وعامة أيضاً. فعلى المستوى السياسي العام، يبرر رجل الدين موقف الحكام العرب باستدعاء القوات الأمريكية من أجل تحرير الكويت من الاحتلال العراقي. وعلى المستوى الشخصي الخاص يُحلل الشيخ فعل الإجهاض حين يستعين به " محمد عزام " لتبرير الأمر لزوجته " سعاد جابر ".

والتحالف بين " محمد عزام " و " كمال الفولي"، لتحقيق الربح المادي والسياسي، يذكرنا بالمبدأ الماركسي الذي أشار إليه " جلال أمين " في " **عصر الجماهير الغفيرة** ".. فالدولة هي دائماً أداة الطبقة العليا في قهر سائر الطبقات. والسلطة السياسية لابد أن تئول إلى أصحاب السلطة الاقتصادية. وهذا الأمر أو " المبدأ " يمكن تخيله إذا تابعنا تستر الحكومة على جرائم "محمد عزام " في مقابل مشاركته الأرباح التي يحصل عليها من صفقاته، بل إن الحكومة تساعده في دخول البرلمان، وفي المقابل نتابع أيضاً سقوط وانحدار شخصيات من الطبقات الدنيا الهامشية مثل " طه الشاذلي " الذي ترفض الحكومة إلحاقه بكلية الشرطة لكونه إبناً لحارس عقار، وحين يأمل في إنصاف المجتمع وعدله فيكتب رسالة لرئيس الجمهورية يشكو فيها ظلم وإجحاف لجنة الاختبار بكلية الشرطة، يأتيه الرد، من مدير إدارة شكاوي المواطنين برئاسة الجمهورية بعدم صحة موضوع الشكوى. وتعبر" بثينة السيد" عن ذلك الوضع البائس حين تقول له *" البلد دي مش بلدنا يا طه.. إعمل فلوس تكسب كل حاجة، أما لو فضلت فقير هاتندهس دهس "*.

وهكذا جسدت لنا الرواية التاريخ الاجتماعي لحقبة من الزمن، شهدت عنف التحولات العاصفة في السياسة والاقتصاد والثقافة، ففي عصر الانفتاح.. عصر تاجر المخدرات، وتاجر السياسة يسود الفساد والرشوة والابتزاز، وينقسم المجتمع إلى معسكر للأغنياء ومعسكر للفقراء والمهمشين، فيصل تاجر المخدرات إلى القمة وينحدر الحالمون بعالم أفضل إلى القاع، وينزوي المثقف منغمساً في ملذاته، مغيباً عن قضايا مجتمعه.

ثم ننتقل مع الكاتب إلى الخارج، فإذا كان قد ركزفي "**يعقوبيان**" على تحليل المجتمع المصري المعاصر "من داخله"،بكل تعقيداته الداخلية ومشكلاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فإنه في رواية " **شيكاغو**" يستكمل تحليلاته ليتناول علاقة هذا المجتمع، بالمجتمع الخارجي أو

"الآخر" الغربي، متمثلاً في المجتمع الأمريكي بالذات. ومن ثم.. فإن ما تعرض له الكاتب في يعقوبيان هو "البُعد الداخلي"، وما تعرض له في شيكاغو هو "البُعد الخارجي". فعبر أحداث الرواية نتعرف على بعض المصريين الذين ينتقلون للحياة في أمريكا بغرض تعليمي، فهناك أربعة طلاب مصريين يدرسون " الهيستولوجي" في مدينة شيكاغو، بجامعة إلينوي. بالإضافة إلى اثنين من المصريين الحاملين للجنسية الأمريكية، والجراح القبطي المصري. وانطلق الكاتب من هذه الشخصيات الرئيسة، فتطرق،من خلالهم، إلى الشخصيات الأخرى التي تدخل في دائرة الأحداث، سواء كانوا شخصيات مصرية أو أمريكية. وكذلك متطرقاً إلى الأبعاد السياسية والثقافية التي تعكسها علاقات هذه الشخصيات بغيرها، واتجاهاتهم نحو الآخرين ونحو المجتمع الأمريكي نفسه بكل ثقافته وتعقيداته ونظرته نحو الشرق بصفة عامة، والمصريين بصفة خاصة.

وفي ظل " **عولمة القهر** " نستطيع أن ندرك كيف ينظر الغربي إلى العربي المسلم بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١، وندرك أيضاً أن هناك بعض النماذج الغربية ذات الأفق الواسع والعقلية الواعية التي تنظر للأمور بعقلانية وحيادية مثل أستاذ الجامعة اليساري "جون جراهام". ونستشف أيضاً تناقضات المجتمع الأمريكي الذي يدعو إلى الحرية والمساواة والعدل محاولاً فرض أيديولوجيته وثقافته الزائفة على العالم أجمع، بينما يعاني هو من التفرقة العنصرية، ومن التهميش والفقر لبعض فئاته وشرائحه. ويعبر "جراهام" عن ذلك قائلاً " *يعيش ملايين المواطنين في أغنى بلد في العالم في فقر..* " وحين يتحدث عن امرأة فقيرة تبيع جسدها لتأكل يقول " *هذه المرأة البائسة في رأيي أشرف من كثير من الساسة الأمريكيين.. إنها تبيع جسدها لتطعم أولادها، في حين أنهم يوجهون السياسة الخارجية الأمريكية من أجل افتعال حروب للسيطرة على منابع النفط، ويبيعون خلالها أسلحة تقتل عشرات الألوف من الأبرياء حتى تنهمرعليهم الأرباح بالملايين. شيء آخر يجب أن تفهمه: إن المؤسسة الأمريكية قد سيطرت على كل شيء في حياة الأمريكيين.. حتى العلاقة بين الرجل والمرأة وضعت لها نظاماً صارماً*".

في هذه الرواية نجد العلاقات العاكسة للبُعد السياسي والأخرى التي تعكس البُعد الثقافي. علاقة النظام الأمريكي بالنظام المصري، علاقة الثقافة المصرية بالثقافة الغربية، والأمريكية تحديداً. نجد المثقف السياسي ذو الموقف الإيجابي، والمثقف التابع، والمثقف السلبي الذي لا موقف له من قضايا بلاده. العلاقة بين الدين والسياسة.. وبين الثقافة والسياسة.. علاقات كاشفة عن أبعاد خفية تحكم نظرتنا إلى الحياة وإلى الأشخاص وإلى أنفسنا أيضاً، فالجراح القبطي يعيش حياته مغترباً واقعاً تحت سيطرة الشعور بالاضطهاد الديني، وحين تتكشف له الأمور يكتشف أن

الإشكالية الحقيقية ليست صراعاً دينياً بل اضطهاد سياسي، وحين تسنح له الفرصة يتخذ موقفاً إيجابياً. وطالب الماجستير الذي حُرم من التعيين في جامعة القاهرة لأسباب سياسية، حين يحب "يهودية" يحاول أن يكشف عن أصل الصراع بيننا وبين اليهود، ويراه صراعاً سياسياً وليس دينياً، فدين الإسلام لا يُعادي ديانة. وعلى ذلك فنحن نُعادي الإسرائيليين.. الصهاينة وليس اليهود.

من العرض السابق يمكن أن أصف الخطاب السياسي للمثقف المصري المعاصر بأنه **خطاب واقعي**، بمعنى أنه وثيق الصلة بقضايا الواقع المصري، حيث تنعكس هذه القضايا إنعكاساً واضحاً ومؤثراً سواء تم هذا التناول بشكل نظري مجرد تتبلور فيه قضايا وإشكالات الواقع تبلوراً علمياً.. مثلما قرأنا خطاب "جلال أمين" في: "ماذا حدث للمصريين ؟" و "عصر الجماهير الغفيرة" و"عولمة القهر". أو تم هذا التناول بشكل درامي تنعكس فيه القضايا والإشكالات في أحداث روائية مثلما قرأنا خطاب "نجيب محفوظ" في: "القاهرة الجديدة" و"الكرنك"، وخطاب "علاء الأسواني" في: "عمارة يعقوبيان" و" شيكاغو".

هو **خطاب مواكباً للتغيرات والتحولات العالمية والمحلية**. فقد احتوت النصوص التي تم قراءتها قراءة نقدية على أبعاد عالمية فرضتها أحداثاً عالمية مثل أحداث سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة الأمريكية وما تبع تلك الأحداث من تغيرات سياسية وأيديولوجية وقعت في المنطقة العربية والإسلامية والشرق أوسطية. بل أننا رصدنا في تحولات المجتمع المصري منذ قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ إرتباط تلك الثورة بالتوجهات الأيديولوجية الأمريكية وبروز العصر الأمريكي.

ولا شك أن الفكر العولمي وما بعد الحداثي قد أثر على خطاب المثقف المصري، فلاحظنا في النصوص المقروءة هنا موقف المثقف المصري من العولمة وخطابها وأبعادها الخفية والمُعلنة. ولم يخلو الخطاب / النص الروائي من الاهتمام بالقضية العولمية، فبُنيت رواية "شيكاغو" بأكملها لترصد لنا علاقة الثقافة العربية بالثقافة الغربية..أو العقل العربي بالعقل الغربي، من خلال تصادم الشخصيات المصرية بالشخصيات الأمريكية الغربية وتفاعلها عبر الأحداث الروائية.

في ضوء الواقع الثقافي المصري المعاصر، يمكن أن نرى أن الطبقة الوسطى هي في الأساس الطبقة المنتجة للثقافة (بمعنى الإنتاج الفكري والفني)، كما أنها في الأساس الطبقة المستهلكة للثقافة. المؤشر النظري لدينا يؤكد أن اللغة التي استخدمها المثقف في خطابه، هي لغة من السهل إدراكها وفهمها. وإذا افترضنا أن النصوص حقيقة افتراضية Virtual

Reality وهي لا تتحقق فعلياً إلا بتلقي القاريء، كما يرى "ولفنجانج أيزر" Wolfgang Iser وآخرين من منظري نظرية التلقي يرون أن *" النصوص – كما في حكاية سندريلا – لاتدب فيها الحياة الا بقبلة قاريء".* فإننا في ضوء ذلك، نرى أن قاريء الخطاب هنا هو المصري المثقف الذي يستطيع أن يقرأ الخطاب في ضوء الواقع السياسي والاجتماعي لمجتمعه الذي يعيش فيه. وليس ضرورياً أن يكون القاريء هنا متخصصاً. فقد لاحظنا في خطاب "جلال أمين " مزجه الناجح بين التحليل الأكاديمي المتخصص وبين خبراته الشخصية، وهو أمر جعل لغته ــ رغم طابعها العلمي ــ مفهومة للقاريء. أما الرواية فهي تعتمد على عنصر التشويق والإثارة ومن المُفترض أن يراعي فيها الكاتب جذب القاريء ومن أهم عوامل اجتذاب القاريء، أن تكون اللغة من السهل تفهمها حتى وإن اشتملت أحياناً على إيحاءات رمزية.

ومن ناحية أخرى فنحن نستطيع أن نسترشد أيضاً بمؤشر كمي واقعي، لنرى ما إذا كان خطاب المثقف يجد قبولاً لدى القاريء أم أنه خطاب متعالي وغير مقروء. وفي النصوص ــ موضع التحليل الراهن ــ نستطيع أن نؤكد أنها قد أحدثت صدى عالياً ويدلنا على ذلك الأمر بوضوح أرقام التوزيع العالية التي حققتها، وكذلك عدد الطبعات التي تم إصدارها. بالإضافة إلى ما أثارته من جدلاً واسعاً تجسد في التعليقات الناقدة والمحللة لهذه النصوص سواء تعليقات مكتوبة، صادرة عن مثقفين متخصصين، أم تعليقات شفاهية صادرة عن أعضاء المجتمع من الأشخاص العاديين.

الفصل التاسع

الخطاب السياسي المصري المعاصر : التحليل والتفسير واستخلاص النتائج

تهدف هذه الدراسة، التحليلية النقدية، إلى محاولة ***تحليل الخطاب السياسي المصري المعاصر***. والآن.. بعد أن قمنا بتحليل وجهة نظر مجموعة مُنتقاة من مثقفي مصر المعاصرين وقدمنا الرؤى المختلفة فيما يُمكن اعتباره "وجهة نظر نقدية "، ناقشنا خلالها الإشكالات النظرية التي أثارتها الدراسة. ثم اقترح المثقفون بعض نماذج معاصرة من خطاب المثقف المصري. وبعد تحديد الكتابات التي تتوافق مع هدف الدراسة ومنهجيتها، قدم الفصل الثاني قراءة نقدية لهذه النصوص ذات الطابع السياسي في ضوء مؤشرات تم تحديدها مُسبقاً.

من كل ذلك يمكن أن نستخلص النتائج التالية:

أولاً: حول المثقف المصري المعاصر (الماهية.. الدور.. إبداعه الثقافي وموقعه الطبقي)

من خلال آراء المثقفين الذاتية، وما يمكن استخلاصه من الخطاب ــ الذي تم تحليله في دراستنا الراهنة ــ يمكن لنا أن نستدل على اختلاف في الجانب المفاهيمي.. أي أن هناك فوضى مفاهيمية، قد تثير جدلاً بين المثقفين أنفسهم ــ لكنها لا تمثل خطراً على الساحة الثقافية ــ وهذا الاختلاف وتلك الفوضى، تنبع في المقام الأول من الطبيعة المفكرة للمثقف، فهو دائماً في حالة من التفكير والتحليل العميق محاولاً تنميط الأشياء وتصنيفها والتمييز بينها. ومن هنا ليس من المُستغرب أن يختلف المثقفون حول تحديد المفهوم ذاته وتحديد دلالاته، فمفهوم المثقف Intellectual متداخل مع مفهوم الانتلجنسيا Intelligentsia وهو يعني أحياناً المفكرThinker ويستخدمه البعض مثل **إدوارد سعيد** بمعنى الثقافة العامة Man of culture. وأحياناً ما يعني هذا وذاك معاً. ويثير المفهوم من الناحية اللغوية أيضاً شكوك بعض المثقفين الذين يرون أنه قد يُترجم بشكل غير دقيق. وقد أشار **محمد عناني** إلى هذا الأمر في مقدمة كتابه الذي ترجمه عن إدوارد سعيد بعنوان " المثقف والسلطة ". بل إن دلالة الكلمة أيضاً قد تختلف من لغة إلى أخرى، ولعلنا نتذكر **محمد عابد الجابري** الذي رأى أن المصطلح رغم رواجه الواسع، لا يرتبط بمرجعية واضحة في الثقافة العربية الماضية والحاضرة. وفي الإنجليزية كلمة المثقف قد تعني المفكر، وقد ترتبط بعبارات مثل " البرج العاجي " وإثارة السخرية أو " الاستهزاء "، وقد ذكر رايموند ويليامز Raymond Williams في كتابه " كلمات أساسية " Keywords " *إن الكلمات الانجليزية التي*

تعني المفكرين والصيغة الفكرية وطبقة المفكرين كانت ذات دلالات تحط من قدرها، وقد ظلت هذه الدلالات سائدة حتى منتصف القرن العشرين، والواضح ان هذه الدلالات لا تزال قائمة ".

على الرغم من هذا الجدل المفاهيمي، فقد اتفق المثقفون جميعاً على تحديد هوية المثقف عموماً، والمثقف المصري بشكلٍ خاص في ضوء صفات ودلائل محددة. فهو الشخص الذي يمتلك المعرفة التي تؤهله لأن تكون له رؤية نقدية، وموقفاً إيجابياً يعبر عنه متحرراً من كل سلطة سواء كانت سلطة سياسية أو سلطة دينية أو سلطة اجتماعية. ويمكن أن نؤكد أن الآراء جميعها اتفقت على أن هوية المثقف في وقتنا المعاصر تتحدد وفقاً للسياق السياسي والثقافي الذي يتواجد فيه والذي أحياناً ما يضطره إلى الصمت أو السلبية وأحياناً التبعية والتبرير.

عبّر المثقف ــ أعني المبحوث في دراستي الراهنة ــ عن هويته بوضوح حين صنف نفسه تصنيفاً أيديولوجياً صريحاً وواضحاً، فعلى سبيل المثال: **محمد الجوهري** *" يمكن أن أصنف نفسي بدون تحفظ مثقفاً يسارياً، مؤمناً بضرورة محاربة الاستغلال "..* **علاء الأسواني** *" أنا ديمقراطي.. يساري إشتراكي "..* **فريدة النقاش** *" أنا مثقفة يسارية وأظن أنه ينطبق علي تعبير المثقف العضوي".* بالإضافة إلى بعض الذين رفضوا التصنيف فالبعض رأى نفسه ذو توجه إنساني عام، والبعض الآخر رفض هذه التصنيفات المقولبة. وفي رواية **القاهرة الجديدة** يصنف المثقف نفسه كما رأينا **علي طه** الذي حدد هويته قائلاً *" هاكم بطاقتي الشخصية وهي تغني عن كل تعريف: فقير واشتراكي، ملحد وشريف، عاشق عذري ".* بل نجد **محفوظ عبد الدايم** وهو المثقف الخائن للمباديء والقيم يحدد فلسفته الهدامة في معادلة يراها الأصدق في الدنيا هي *" الدين + العلم + الفلسفة + الأخلاق = طظ ".*

والمعنى المُستخلص هنا، هو أن هوية المثقف المصري يحددها هو بنفسه لنفسه في ضوء تصنيف خاص يوجهه رؤية ذاتية. والفكرة هنا هي " **أن المثقف.. مثقفون** ".

- حدد المثقفون **معايير أو محكات لتصنيف المثقف** ومن أهمها: دور المثقف، علاقة المثقف بالسلطة، وموقفه من إشكالية التراث والمعاصرة.

رفض المثقفون فكرة موت المثقف أو انتهاء دوره في المجتمع، أو انتفاء الحاجة إلى وجوده. فالمثقف قد تتغير صورته مع التحولات التي تطرأعلى المجتمع سواء نبعت تلك التغيرات على مستوى محلي أو مستوى عالمي، خاصةً إذا تبع تلك التحولات.. تحولات مناظرة على الجانب الأيديولوجي. وقد يفقد توهجه أو بريقه، لكنه أبداً لا يفقد دوره المأمول. ورفض البعض

التقسيمات "الساذجة أو الزائفة " التي يضعها آخرون مثل المثقف الحقيقي، والمثقف الغير الحقيقي.. في هذا نجد رأي **فريدة النقاش** *" أنا غير موافقة إطلاقاً على فكرة مثقف حقيقي ومثقف غير حقيقي، المثقف هو اختيار وموقف، هناك مثقف يختار الإرتباط بالسلطة والدفاع عنها من أجل المصالح.. وهناك مثقف آخر يرتبط بتطلعات الطبقات الشعبية وبأهدافها ورؤاها وهذا اختيار آخر.. ".*

ونجد تقسيمات عديدة وضعها المثقفون لأنفسهم فوفقاً لمعيار الدور.. نجد ما أشار إليه البعض من " مثقف خامل " لا يؤدي دوره المرغوب أو على الأقل.. لا يؤديه كما ينبغي، وهناك "المثقف الفاعل" أو كما أطلق عليه غرامشي "العضوي ". وهناك من المثقفين من يحدد الدور تبعاً لمنظور خاص فيضع نفسه في دور المثقف اليساري، أو المثقف اليميني، وأخيراً المثقف التقني (وذلك بغض النظر هنا عن المؤشر الأيديولوجي). أما علاقة المثقف بالسلطة فهي النقطة الحاسمة التي يبدأ بها المثقف حديثه وينتهي. فتم تقسيم المثقف إلى: مثقف تابع للسلطة ويمكن اعتباره "موظفاً" "يبرر للسلطة ويقدم لها الفلسفة التي تعالج بها الأمور. ومثقف معارض متحرر من قيود السلطة. ورفض أغلب المثقفين فكرة عمل المثقف في منصب سياسي حكومي ــ عدا مثقفاً واحداً لم يجد غضاضة في انتمائه للحزب الحاكم ــ ويرى الباقون أن المثقف الذي ينتمي للحكومة لا يستطيع أن يعبر عن وجهة نظره النقدية ولا يستطيع أداء دوره المنوط. وأخيراً هناك المثقف السلفي " الماضوي "، كما يعبر عنه البعض، وهو الذي يدعو إلى إحياء التراث واستلهام قيمه وينطلق للحاضر من مقولات الماضي. وعلى الطرف المقابل هناك المثقف المعاصر أو الحداثي، الذي يواكب الفكر العالمي الجديد والمستحدثات الفكرية العصرية، تاركاً تراثه خلفه حتى لا يكون حجر عثرة في طريق تقدمه الحداثي العصري.

لاحظنا في خطاب المثقف أيضاً هذه النماذج الثقافية المختلفة، والظروف والعوامل التي ساهمت في تشكيلها. فأشار **جلال أمين** إلى " مثقف السلطة " وظاهرة المثقف الحاصل على درجة الدكتوراة لغرض سياسي أو لنقل أنه قام بتوظيفها لتحقيق أهداف تخدم مصالح السلطة بشكل مباشر. بل وناقش أيضاً الدراسات العلمية التي أحياناً ما يتم استخدامها لأغراض سياسية خارجية وداخلية، وهذه إشارات هامة للتحول الطاريء على دور المثقف المصري المعاصر. ثم واكبنا معه موقف المثقف المصري من التحولات العالمية وخطاب العولمة، وذلك يتضح في المؤتمرات التي يشارك فيها تحت دعاوي "حوار الحضارات ". وفي عالم الرواية الواقعي، نشهد مثقفين لهم دوراً حقيقياً اتجاه مجتمعهم، فقبل قيام الثورة في رواية الكرنك، نجد المثقف صاحب القضية

الهادف إلى التغيير مثل نماذج "علي طه " و " مأمون رضوان ". وبعد الثورة تابعنا أيضاً الشخصيات المؤثرة إيجابياً وبصدق مثل " إسماعيل الشيخ " و " زينب دياب ". ثم في المرحلة الراهنة إلتقينا أيضاً بعض النماذج لمثقفين لهم دوراً في الأحداث الدائرة في عصر العولمة.. بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١، فيما يتعلق بالنظام السياسي المصري وعلاقته بالنظام السياسي الأمريكي، ونظرة المواطنيين للحكومة، تجسد ذلك في شخصيات " ناجي عبد الصمد " و" كرم دوس" في رواية يعقوبيان. في نفس الروايات نجد على الجانب الآخر نماذج لمثقفين تخلوا عن أدوارهم الحقيقية، فقبل الثورة نلتقي " بمحجوب عبد الدايم " الذي ينتهج مبدأ المنفعة، وغايته في الدنيا اللذة والقوة مما جعله يبيع مبادئه وقيمه في سبيل أهدافه الخاصة. وبعد قيام الثورة تتحول الشخصيات الإيجابية إلى شخصيات خائنة لصالح السلطة، وبقهرالسلطة يكفر المثقف بمبادئه وقيمه، أما في العصر الحالي ففي يعقوبيان ينكمش المثقف المهتم بالأفكار الاشتراكية إلى مجرد "عنصر متعاطف وغير منظم " .. فهو منغمس في ملذاته الخاصة رغم نجاحه المهني كصحفي ورئيس تحرير لامع، إلا أنه يفتقد القضية التي يدافع عنها. وفي شيكاغو.. يحصل المثقف التابع للسلطة على امتيازات خاصة فهو" رئيس اتحاد الدارسين المصريين بأمريكا"، ليس له موقف أو قضية يبرر للسلطة ويخدم مصالحها، وهناك نموذج المثقف السلبي الذي لا موقف له مثل شخصيات " طارق حسيب" و " شيماء محمدي ". والنموذج الثالث في هذا الجانب ـــ المقابل للنموذج صاحب الدور والموقف ـــ هو المثقف الخاضع المتردد ما بين قيمه وأهدافه الخاصة.. وبعد خضوع طويل يحاول أن يتخذ موقفاً وحين تخونه شجاعته،ويجبن عن تنفيذ أي شيء، ينسحب من الحياة منتحراً كما كان منسحباً طوال حياته، هذا النموذج جسدته شخصية " محمد صلاح ".

- لا شك أن **الإنتاج الثقافي** يُعتبر محكاً هاماً يُعتمد عليه إلى حدٍ كبيرفي تصنيف المثقف، فالخطاب اليساري يميز مبدعه اليساري، وهو مثقف قد يتم تصنيفه كمثقف سلطة (تابع للسلطة مثلاً) أو كمثقف حر صاحب قضية عامة، وكذلك الحال بالنسبة للمثقف اليميني. والمحك الفاصل هنا هو نوعية خطابه وسماته والقضايا التي يناقشها والجمهور القاريء. ندلل على ذلك بتعبير **الجوهري** عن إنتاجه الثقافي وعلاقته بتصنيفه: *" حاولت على امتداد أربعين عاماً من العمل الفكري والمساهمة الثقافية أن أخدم قطاع الفقراء والمحرومين والمهمشين ومن لا صوت لهم. ويمكن أن أصنف نفسي بدون تحفظ مثقفاً يسارياً، مؤمناً بضرورة محاربة الاستغلال، وكشف المستغلين، وإقامة العدل الاجتماعي. وقد حاولت أن أجسد ذلك في كل أعمالي...".*

• **حول الموقع الاجتماعي للمثقفين:**

لا يكون المثقفون" طبقة " في حد ذاتهم بل " فئات " مرتبطة حسب درجات مختلفة بإحدى الطبقات الأساسية (أي التي استطاعت أو تستطيع تاريخياً الاستيلاء على السلطة وقيادة الطبقات الأخرى). ومن هذا المنطلق يتفق المثقفون مع رؤية غرامشي، الذي رأى أن تكوين المثقفين وارتباطهم بطبقة أساسية حاكمة أو صاعدة نحو الحكم في كتلة تاريخية معينة تتخذ أشكالاً معقدة متنوعة يبرز من بينها شكلين هامين يوافقان نوعين من المثقفين: " المثقف العضوي " الذي يرتبط وجوده بتكوين طبقة متقدمة، فهو بالتالي مثقف الكتلة التاريخية الجديدة و "المثقف التقليدي " المرتبط بطبقات زالت أو في طريقها إلى الزوال، أي طبقات تنتمي إلى كتلة تاريخية سابقة.

صنف مثقفوا الدراسة أنفسهم، جميعاً، كطبقة وسطى، مؤكدين على أن الطبقة الوسطى، كما وصفها جلال أمين هي في الأساس الطبقة المنتجة للثقافة (بمعنى الإنتاج الفكري والفني) وهي أيضاً الطبقة المستهلكة للثقافة، مع الأخذ في الاعتبار وجود استثناءات لتلك القاعدة، وأشاروا كذلك إلى وظيفة المثقف – في ضوء نظرية غرامشي – الذي يتم إسناد مهمة صياغة الأيديولوجيا إليه من قبل الطبقة الحاكمة واعتباره " موظفاً للبُنى الفوقية ". ويرتبط ذلك بقضية العلاقة بين الإنتاج الثقافي وبين الانتماء الطبقي للمثقف.. أو بمعنى آخر **علاقة خطاب المثقف بأصوله الطبقية.**

نفى المثقفون ارتباط خطابهم الثقافي بانتماءاتهم الطبقية، حيث ينبغي للمثقف أن يوجه خطابه إلى شرائح المجتمع بكافة أطيافها إذا كان يناقش في خطابه قضية اجتماعية أو وطنية عامة، أما إذا اهتم بطبقة معينة في المجتمع فإن خطابه الموجه إليها، في هذه الحال، يجب أن يستقل عن انتمائه الطبقي الخاص. وعلى ذلك يمكن أن نخلص إلى أن خطاب المثقف يتحدد في ضوء توجهه الفكري والأيديولوجي في المقام الأول، وليس في ضوء انتمائه الطبقي[١].

---

(١) أنظر حول علاقة الانتماء الأيديولوجي بالانتماء الطبقي : أمل حسن أحمد: " الأصول الاجتماعية لنخبة الأحزاب السياسية وموقفها من بعض القضايا الاجتماعية. دراسة مقارنة بين الحزب الوطني وحزب التجمع" ، رسالة ماجستير ، جامعة القاهرة ، كلية الآداب ، قسم الاجتماع ، ٢٠٠٣. وقد توصلت الدراسة إلى أنه لا علاقة حتمية بين انتماء الفرد أيديولوجياً وبين انتمائه الطبقي.

ثانياً: العلاقة بين الثقافي والسياسي / المثقف والسلطة.

من واقع إجابات المثقفين وكتاباتهم، نخلص إلى تأكيدهم الإجماعي على أن الثقافة والسياسة لا يمكن أن ينفصلا إطلاقاً. والواقع الفعلي يؤكد أن صورة المثقف قد تتغير بتغير طبيعة النظام السياسي وأيديولوجيته المتحولة. ومهما حاول المثقف أن ينأى عن عالم السياسة فإنه لا يستطيع، ولكل نخبة حاكمة مثقفيها التابعين.

والواقع أن المثقف المعاصر لا يجيد أداء دوره،كوسيط مبدع، بين الفكر كسلطة ثقافية والسياسة كسلطة سياسية. في مجتمعنا المأزوم السلطة الثقافية تابعة للسلطة السياسية. عبر عن ذلك **حسن حنفي** *" إن تاريخ الفكر السياسي يؤكد لنا ارتباط الثقافة بالسياسة يشهد ذلك الشرق والغرب، ماضيه وحاضره. إلا أن معظم السياسيين العرب لا يجيدون فن السياسة كتخصص قائم بذاته، بالمقابل فإن المثقف يجيد معظم أنماط الثقافة ويدركها ــ بما فيها النمط السياسي ــ لأنه يمتهن الثقافة ويمتلك ملكة الإبداع باعتباره منتجاً للثقافة. هذا التداخل النمطي لأشكال الثقافة دفع العديد من السياسيين للإعتقاد بأنهم يمتلكون حق الوصاية على جميع الأنماط الثقافية وعلىوجه الخصوص المثقف، مما خلق حالة من التعارض والعداء بين السياسي والمثقف الرافض للهيمنة والتدجين "*. والمعنى الذي نستخلصه أن المثقف في هذه الحالة ليس مبدعاً حراً له سلطة ثقافية في مواجهة السلطة السياسية. وهذا يقودنا للقضية التالية:

- **طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية**

علاقة المثقف بالسلطة يمكن وصفها، وفقاً لآراء المثقفين، علاقة شائكة تتضمن أبعاداً خلافية. فالغالبية رأت في المثقف المتعاون مع السلطة " مثقف سلطة " ويمكن اعتباره "موظف برتبة مثقف". والبعض إعتمد في تصنيفه للمثقفين على هذا المحك ــ أي علاقة المثقف بالسلطة ــ فهناك في نظرهم مثقف يعمل في خدمة السلطة، مثل المثقفين العاملين في وزارة الثقافة.. والمجلس الأعلى للثقافة، ومثقف يرفض العمل في أي جهة تابعة للنظام الحاكم باعتباره صاحب موقف معترض على السياسة المُتبعة. وبالتالي يرى بعض المثقفين أن المثقف " الموظف لدى الحكومة "، يتقاضى راتبه منها ويتكلم بلسانها وبالتالي فقد حريته ورؤيته النقدية المتحررة من أي سلطة.. وتقاعس عن أداء دوره المنوط به. وبينما يرى البعض أن المثقف يمكن أن يتعامل مع السلطة إذا كان النظام ديمقراطياً.. يرى البعض الآخر أن على المثقف أن يبتعد تماماً عن علاقته

بالسلطة مهما كان طبيعة النظام السياسي، إنطلاقاً من أن المثقف ينبغي أن يكون حراً أولاً وأخيراً، فإذا فقد حريته ــ تحت أي وضع أو مبرر ــ فقد وظيفته الأساسية كناقد حر.

وننتهي من هذا إلى أن وضع المثقف ودوره يتحدد في ضوء علاقته بالسلطة.

- **إشكالية المثقف والسلطة في خطاب المثقف المصري المعاصر**

تطرق المثقف المصري في خطابه الثقافي لهذه الإشكالية، يتناولها أحياناً بشكل رمزي، وأحياناً أخرى بشكل سافر وصريح. و من ناحية أخرى.. أكد المثقفون جميعاً أن علاقة المثقف بالسلطة لا شك أنها تُضفي على خطابه طابعاً خاصاً (فهناك الخطاب الثقافي المؤيد، والخطاب المعارض أو النقدي).

أما فيما يتعلق بالنموذج الخطابي الذي تم تحليله في الدراسة الراهنة تحديداً، فلا شك أنه عكس هذه الإشكالية بشكلٍ واضح. فقد اهتم **جلال أمين** بالمثقف في علاقته بالسلطة وتطور هذه العلاقة من مرحلة زمنية سياسية إلى أخرى، وعبر عن العلاقة في الوقت المعاصر بكل وضوح حين أشار إلى المثقف الذي يتم استغلاله من قبل السلطة أو المثقف الذي يوظف نتائج أبحاثه لإرضاء السلطة، وكذلك ناقش الموقف السياسي للمثقف المصري من السياسة الخارجية، والمقصود بها موقفنا في الساحة العالمية ثقافياً وسياسياً.. بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١، ما هي توجهات المثقف المصري نحو خطاب العولمة الأمريكي ؟ ويرى **أمين** أن المثقف المصري أصابته حالة قاسية من الاغتراب، والبعض انسحب انسحاباً تاماً من المجتمع فهاجرمثل " لويس عوض" أو أغلق على نفسه باب بيته جيداً كما فعل " جمال حمدان ". والبعض الآخر انسحب فقط من الحوار مع الحكومة. ولأن لديه بقية من النشاط اندفع إلى عراك مع مثقفين آخرين. وكأنه إذ يئس من الحوار مع خصمه الحقيقي بحث له عن خصم من رفاقه(١).

وعلى الصعيد الروائي.. فإن علاقة المثقف بالسلطة قد ظهرت بشكل واضح في نماذج ثقافية تابعة للسلطة ونماذج أخرى معارضة لها. فالنموذج الأول التقينا به في رواية القاهرة الجديدة، في شخص " محجوب عبد الدايم" و " سالم الإخشيدي". وفي رواية شيكاغو .. التقيناه في شخص " أحمد دنانة ". أما النموذج الثاني فقد تجسّد في القاهرة الجديدة، في شخص " علي طه "، وفي رواية شيكاغو تجسد في شخص " ناجي عبد الصمد " و " كرم دوس ". ومن المنطقي أن ندرك أن الكاتب هنا يعكس في روايته أو خطابه السياسي بشكلٍ عام، جميع النماذج

(١) عبر جلال أمين عن " اغتراب المثقف المصري " في كتابه: "وصف مصر في نهاية القرن العشرين" ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٥ ، ص ص ٢٢٣: ٢٣١.

والشخصيات المتواجدة في الواقع، إلا أن توجهه الأيديولوجي الخاص، بما يشتمل عليه هذا التوجه من علاقته بالسلطة، ينعكس في هذا الخطاب. ربما ينعكس في الخطاب الأكاديمي العلمي بشكل مباشر، حيث يتطلب العرض المنهجي العلمي آراءً واضحة وصريحة، لا يجوز فيها الغموض أو الخلط. على عكس الكتابة الروائية السياسية، التي يمكن للكاتب أن يعرض لآراءه متخفياً وراء شخوصه الافتراضية، أو أن يتجنب العرض المباشر للآراء فيلجأ للرمز أحياناً، ولكن في الحالتين.. نستطيع أن نستشف من بين سطور الخطاب موقف الكاتب وتوجهه.

من هنا.. نستطيع أن نقول أن إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة قد ظهرت في الخطاب السياسي للمثقف المصري المعاصر. وأنه قد عالجها بشكلٍ واضح وآخر رمزي. وربما يحكمه في ذلك العرض نوعية الخطاب الثقافي ذاته. ثم إن علاقة المثقف بالسلطة تنعكس في خطابه لتُضفي عليه طابعاً خاصاً، لا يخفى على القارىء الذي يُدرك إتجاه الكاتب وتوجهه الأيديولوجي.

ثالثاً: سمات الخطاب السياسي المصري المعاصر

إنقسم مثقفوا العينة إزاء تصنيف خطاباتهم، فالبعض ـــ وهم النسبة الأعلى ـــ صنف خطابه وفقاً لاتجاهه الأيديولوجي أوموقفه السياسي. إلا أن البعض رفض تصنيف خطابه سواء لرفضه القوالب التصنيفية الجاهزة مُسبقاً، أو لأنه يرفض، في الأساس، فكرة التنميط. وفضل البعض فكرة " الخطاب ذو التوجه الإنساني "، أو " الخطاب النقدي ". والبعض إرتأى أن على الجمهور المتلقي أن يصنف الخطاب الذي يقرأه.

ويرى المثقفون، أن خطاب المثقف المصري، والسياسي منه على وجه الخصوص، يواجه صعوبات وعوائق تحول دون الوصول إلى القارىء، وهي صعوبات ترجع في المقام الأول إلى الضغط السياسي على الحريات العامة. وأن المثقف ليس حراً في كتابة ما يشاء، إذ أنه مهدد دائماً بالنفي أو السجن. وأشار المثقف اليساري أن الخطاب اليساري بصفةخاصة ما يزال منعزلاً ومغترباً عن الجمهور العادي لأسباب ثلاثية: السلطة، ونوعية الخطاب ذاته وقضاياه، والجمهور الغائب عن قضايا مجتمعه. أما المثقف اليميني فقد أشار إلى أن القارىء سوف يهتم بقراءة ما يمس قضاياه وآماله ومشكلاته بشكل أساسي، ويبتعد عن الخطاب المغترب عنه وعن همومه، والذي يصدر من مثقف يكتب في برجه العاجي.

أما فيما يتعلق بتحليل النصوص السياسية في دراستنا الراهنة فقد توصلت إلى سمات خاصة بالخطاب السياسي المصري المعاصر، في ضوء مؤشرات محددة تمت صياغتها من خلال التساؤلات الرئيسة للدراسة. ويمكن إيجاز هذه السمات فيما يلي:

- يتسم الخطاب السياسي المصري المعاصر بأنه خطاباً واقعياً، فهو يعكس قضايا الواقع المصري سواء تم تناول هذه القضايا بشكل نظري مجرد تتبلور فيه قضايا وإشكالات الواقع تبلوراً علمياً. أو تم هذا التناول بشكل روائي درامي، بحيث يعكس الكاتب فيه القضايا والإشكالات في أحداث روائية.
- الخطاب السياسي المصري المعاصر، هو خطاب مواكب للتغيرات العالمية والمحلية، على الصعيد السياسي وأيضاً على الصعيد الثقافي والفكري. فهو يرصد لنا التحولات الداخلية والخارجية.بدءاً من التحولات التي أصابت المجتمع المصري منذ الفترة السابقة على قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ وحتى الآن، مروراً بالتحولات الطارئة على المنطقة العربية والإسلامية، وانتهاءاً بأحداث سبتمبر ٢٠٠١ وما تلاها، والتي أحدثت دوياً عالمياً. قدم الخطاب السياسي صورة كاملة للمجتمع المصري في علاقته بالعالم الخارجي، راصداً بروز وسقوط الشعارات الأيديولوجية.. خطابها المُعلن الزائف وأهدافها الحقيقية الخفية. ثم انعكاس كل ذلك على المجتمع المصري داخلياً. كما أوضح لنا الخطاب كذلك علاقة الثقافة العربية بالثقافة الغربية، وموقف المثقف المصري من العولمة سياسياً وثقافياً.
- في ضوء الواقع الثقافي المصري المعاصر.. خلصت الدراسة إلى أن الطبقة الوسطى هي الطبقة المنتجة للثقافة (بمعنى الإنتاج الفكري والفني)، وهي أيضاً الطبقة المستهلكة للثقافة. ويمكن القول أن الخطاب السياسي للمثقف المصري المعاصر موجه إلى القاريء المنتمي إلى الطبقة الوسطى ـــ إلا أن ذلك لا يمنع دخول الطبقات الأخرى إلى قراءة ذلك الخطاب ولكن المقصود هنا هو الغالبية التي تشكل السواد الأعظم والتي يمكن في ضوئها إصدار حكم تعميمي بقدر من الثقة ـــ ومهما واجه الخطاب السياسي من صعوبات تعوق الوصول إلى القاريء، فإننا نخلص إلى أن ـــ الخطاب موضع الدراسة هو خطاب مقروء، عكس الواقع المصري وأحدث تأثيراً وجدلاً بين الشريحة المُستهدفة.

بدلاً من خاتمة

الخطاب السياسي للمثقف المعاصر : رؤية موضوعية

الآن.. بعد أن تابعنا آراء نخبة من مثقفي مصر، في بعض القضايا المعاصرة، التي تمس في مُجملها المثقف المصري المعاصر. ثم قرأنا بعض نماذج من الخطاب السياسي له. يمكنني أن أعتبر ــ من وجهة نظري ــ أن العرض السابق هو عرض " الشفاهي " و "الكتابي" للمثقف المصري.

وقد حاولت، في تحليلي، لخطاب المثقف، أن أقدم بانوراما كاملة للمجتمع المصري الحديث من خلال التأريخ الاجتماعي لحقبة ممتدة في المجتمع المصري منذ سنوات ما قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وحتى زمننا المعاصر، كما تظهر في الخطاب السياسي المصري.

والواقع أنني قد استخلصت بعض الخلط والتداخل في إطلاق الأحكام. فمن واقع التحليلات النظرية والإمبريقية في دراستي الراهنة أستطيع أن أرى اختلاف المثقفين في أفكار وقضايا رئيسة مثل الاختلاف حول " وجود أزمة في فكرنا وواقعنا، أو إنكارها ". كما وُسم الخطاب الثقافي العربي في كتابات المثقفين بالضحالة، والانفصال عن الواقع، والانغلاق وفقدان الاختلاف والحوار مع الآخر، إلا أن تحليل نماذج من ذلك الخطاب، قادنا إلى خطاب سياسي عميق في تناوله لقضايا معاصرة،مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالواقع العربي.. والمصري. وفي ذات الوقت فإنه يفتح آفاقاً للحوار مع الآخر بمواكبته الدقيقة للتحولات العالمية.

لا يُنتج المثقف خطابه في فضاء فارغ، بل إن هذا الخطاب لا يمكن فهم مقوماته وسماته الخاصة إلا إذا تفهمنا علاقة المثقف بذاته،وبالآخر، وبمجتمعه، وبعالمه المعاصر.

لابد أن نعترف، بأن المثقف المصري المعاصر يعيش حالة من الاغتراب. وهذه الحالة جديدة في نوعها عما كان يعانيه مثقف الستينات أو السبعينات، فلم يعد المثقف يعاني من قسوة السلطة أو الحرمان من الكلام أو الاعتراض، بل أن سبب الاغتراب يرجع إلى أن المثقف صار يتحدث إلى نفسه ولم تعد قضايا السياسة أو الوطن التي يهتم بها مصدر اهتمام السلطة أو المسئولين. فأصابه إحباطاً دفعه إلى التقوقع على الذات.. أو العراك مع غيره من المثقفين. ويرى " جلال أمين " أن هناك طائفة أخرى من المثقفين لجأت إلى حل أكثر درامية بكثير، إذ يبدو أنهم لاشعورياً قد فضلوا الموت المبكر فجاءهم بطريقة أو بأخرى. يبدو أن هذه كانت طريقة الهجرة التي اختارها "صلاح جاهين" و"صلاح عبد الصبور" و"أمل دنقل" وغيرهم. ولهذا السبب نجد أن أكبر تجمعات للمثقفين المصريين في السنوات القليلة الماضية كانت في الواقع في سراداقات العزاء، حيث يجلسون صامتين جنباً إلى جنب، ويكتفون بتبادل التحية من بعيد، إذ ليس لديهم في

الواقع الكثير مما يمكن قوله، ليس لأن هذا يساري وهذا يميني، ولكن لأن موضوعات الحديث قد تم في الواقع إغلاقها.

إن المثقف إبناً لمجتمعه، وخطابه هو نتاج عوامل عديدة متعلقة بالسياق السياسي والثقافي والاجتماعي لذلك المجتمع. من هنا.. لابد من مراعاة الخصوصية الثقافية لمجتمعنا، بكل ما تشمله كلمة " الثقافي " من معنى. وفي نفس الوقت ينبغي متابعة التغيرات العالمية. لقد أطلت العولمة على المشهد الثقافي وأصبح التخوف منها والتحذير من مخاطرها على هويتنا، سمة واضحة في الخطاب الثقافي والسياسي العربي المعاصر، الذي انشغل طويلاً بقضايا التراث والمعاصرة والغزو الثقافي، وهي ذات القضايا التي وصفها المثقف، منتج الخطاب، بالزيف. وهكذا.. يمكن لنا بإعمال العقل النقدي أن ننظر لبعض ما يتسم به الفكر العربي والمصري المعاصر من إنتقائية فكرية وإسقاطات ذاتية وإيديولوجية باعتباره من أسباب الخلط والتعميمات المطلقة التي يطلقها المثقف عبر خطابه السياسي.

الخطاب السياسي للمثقف المصري المعاصر، عكس لنا قضايا هامة تمس واقعنا الداخلي والخارجي. قضايا تمثل تحدياً للمثقف نفسه، في عالم مغاير عما سبقه.. عالم يحتاج إلى مثقف جديد، ينبغي عليه أن يتابع التغيرات العالمية. فأخطر ما تتعرض له هويتنا هو جمودها واستغراقها في استنساخ رؤية ماضوية وفرضها على حاضرنا.. وأخطر ما تتعرض له هويتنا كذلك هو عزلتها وقطيعتها عن عصرها بإسم الأصالة أو تقليصها في رؤية أحادية جامدة.من هنا ينبغي على مثقف عصر "ما بعد الحداثة" أن لا يقنع بالدلالات الاستاتيكية لمفاهيم الأصالة والهوية والتراث، فمن المهام المنوطة به أن يحاول تحطيم قوالب الأنماط الثابتة والتعميمات الاختزالية التي تفرض قيوداً شديدة على الفكر الإنساني وعلى التواصل بين البشر. لقد اختلطت الأوراق وتفاعلت النظريات المتعارضة نتيجة للتطورات الفكرية والسياسية العالمية ولم يعد هناك فكر شرقي وفكر غربي. أصبحنا أمام فكراً عالمياً، وخطاباً عالمياً يمثل تحدياً أمام الخطاب الثقافي السياسي المحلي.

وأخيراً.. يبقى " النص " الذي أنتجته مفتوحاً لتلاقي نصوص وقراءات أخرى، قد تختلف في منطلقاتها الفكرية والمنهجية. ورغم ما توصلت إليه من سمات إيجابية تسم الخطاب السياسي المصري المعاصر، فإنني أُنهي كلمتي الأخيرة بأن أدعو في هذه المرحلة من حياتنا العربية التي يتفاقم فيها التشتت والتفكك والاغتراب في الفكر والواقع على السواء، إلى فكر نقدي، في عصر يتفجر بمنجزات معرفية وتكنولوجية باهرة تكاد تشكل نقلة جديدة في حياة الإنسان.

المراجـــع

قائمة المراجع

أولاً : المراجع العربية

(١) الكتب العربية

١. إبراهيم أبراش : " علم الاجتماع السياسي "، دار الشروق للنشر، الأردن / عمان، طبعة أولى ١٩٩٨

٢. إبراهيم محمود : " الثقافة العربية المعاصرة . صراع الإحداثيات والمواقع "، دار الحوار، سورية، طبعة أولى، ٢٠٠٣

٣. أبو القاسم سعد الله : " في الجدل الثقافي "، دار المعارف للنشر، تونس، ١٩٩٣ .

٤. أبو زيان السعدي : " في غياب السلطة الفكرية "، منشورات دار المعارف، تونس (سوسة)، ١٩٩٠

٥. أحمد أبوزيد : " المدخل إلى البنائية "، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٥٥

٦. أحمد زايد : " تصميم البحث الاجتماعي . أسس منهجية وتطبيقات عملية"، مكتبة الانجلو، القاهرة، ٢٠٠٢

٧. أحمد زايد : " تناقضات الحداثة في مصر "، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ٢٠٠٦

٨. أحمد زايد : " خطاب الحياة اليومية في المجتمع المصري "، دار القراءة للجميع، الإمارات العربية المتحدة، طبعة أولى، ١٩٩٢.

٩. أحمد عبد المعطي حجازي : " الثقافة ليست بخير "، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٥

١٠. أحمد عبدالحليم عطية :" مابعد الحداثة والتفكيك . مقالات فلسفية"، دار الثقافة العربية، القاهرة ٢٠٠٨

١١. أحمد مجدي حجازي :" إشكاليات الثقافة والمثقف في عصر العولمة " ، دار قباء الحديثة،القاهرة ، ٢٠٠٨

١٢. أحمد مجدي حجازي : " العولمة بين التفكيك وإعادة التركيب . دراسة في تحديات النظام العالمي الجديد"، الدار المصرية السعودية ، القاهرة ، ٢٠٠٥

١٣. أحمد مجدي حجازي : " الثقافة العربية في زمن العولمة "، دار قباء للنشر، القاهرة، ٢٠٠١

١٤. أحمد مجدي حجازي : " علم اجتماع الأزمة . تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة "، دار قباء للنشر، ٢٠٠٠

١٥. إعتماد علام : " التغير الاجتماعي "، أحمد زايد واعتماد علام، مكتبة الأنجلو، القاهرة، طبعة ثانية، ٢٠٠٠.

١٦. أمينة غصن : " جاك دريدا في العقل، والكتابة، والختان "، دراسات المدى للثقافة والنشر، دمشق/سورية، طبعة أولى، ٢٠٠٢

١٧. برهان غليون : " اغتيال العقل . محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية "، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة ثالثة، ١٩٩٠

١٨. برهان غليون : " المثقف العربي : همومه وعطاؤه "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٥

١٩. تركي الحمد : " الثقافة العربية في عصر العولمة "، دار الساقي، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٩ .

٢٠. تركي الصقر : " الإعلام العربي وتحديات العولمة "، منشورات وزارة الثقافة، دمشق / سورية، ١٩٩٨

٢١. جان بول سارتر : " دفاع عن المثقفين "، دار الآداب، بيروت، ١٩٧٣

٢٢. جلال العشري : " زكي نجيب محمود وثورة العقل المعاصر "، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٩٨

٢٣. جورج طرابيشي : " المثقفون العرب والتراث : التحليل النفسي لعصاب جماعي "، رياض للنشر، طبعة أولى، فبراير ١٩٩١

٢٤. حازم صاغية : " العرب بين الحجر والذرة . فسوخ في ثقافة سائدة "، دار الساقي، طبعة أولى، ١٩٩٢

٢٥. حسن حنفي : " التراث والعمل السياسي " في : " التراث والتغير الاجتماعي ، الإطار النظري وقراءات تأسيسية " ، الكتاب الأول ، تحرير : محمد الجوهري و حسن حنفي ، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية ، جامعة القاهرة ، طبعة أولى ، ٢٠٠٢

٢٦. حسن حنفي : " في الثقافة السياسية . آراء حول أزمة الفكر والممارسة في الوطن العربي "، منشورات علاء الدين، ١٩٩٨

٢٧. حسن حنفي : " في فكرنا المعاصر "، دار التنوير، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٣

٢٨. حسن عبدالله العايد : " مستقبل الثقافة العربية في عالم متغير . ما بعد العولمة "، وزارة الثقافة بالمملكة الأردنية الهاشمية، ٢٠٠٢

٢٩. حسين معلوم: " التسوية في زمن العولمة . التداعيات المستقبلية .. لخيار العرب الاستراتيجي "، في : " العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي "، تحرير : عبدالباسط عبدالمعطي، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٩٩

٣٠. حمد الزيد : " هموم ثقافية "، دار الأمين، القاهرة، طبعة أولى، يناير ١٩٩٨

٣١. حمد المرزوقي : " إشكاليات فكرية معاصرة "، المنتدى العربي للنشر، طبعة أولى، ١٩٩٤

٣٢. حمود العودي : " المثقفون في البلاد النامية (بحث في الفئات والعلاقات الطبقية) مع دراسة اجتماعية تطبيقية عن المجتمع اليمني "، عالم الكتب، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٨٠

٣٣. حواس محمود : " التكنولوجيا والعولمة الثقافية "، المنارة، بيروت، ٢٠٠٣

٣٤. خليل أحمد خليل : " الثقافة سلطان المثقف . الإسم الآخر للحرية "، في : خليل أحمد خليل، محمد الكبيسي، " مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة "، دار الفكر المعاصر، بيروت، طبعة أولى٢٠٠١.

٣٥. رجب البنا : " المصريون في المرآة "، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠٠

٣٦. زكي الميلاد : " محنة المثقف الديني مع العصر "، دار الهادي، بيروت، طبعة أولى، ٢٠٠٦

٣٧. زكي نجيب محمود : " تجديد الفكر العربي "، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤

٣٨. زكي نجيب محمود : " ثقافتنا في مواجهة العصر "، دار الشروق، طبعة أولى، ١٩٨٢

٣٩. زكي نجيب محمود : " في حياتنا العقلية "، دار الشروق، القاهرة، طبعة ثالثة، ١٩٨٩

٤٠. زكي نجيب محمود : الشرق الفنان "، دار المدى للثقافة، ٢٠٠٧

٤١. الزواوي بغوره : " مفهوم الخطاب في فلسفة فوكو "، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٠،

٤٢. سامي خشبة : " نقد الثقافة "، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٤

٤٣. سعيد اللاوندي : " كذب المثقفون ولو صدقوا "، نهضة مصر، القاهرة، يناير ٢٠٠٤.

٤٤. سعيد اللاوندي : " مثقفون في مهمة رسمية : جدل الذات والآخر في الفكر العربي المعاصر "، دار إيجي للنشر، طبعة أولى، ١٩٩٩

٤٥. سمير محمد حسين : " تحليل المضمون "، عالم الكتب، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٨٣.

٤٦. سمير نعيم أحمد: " المنهج العلمي في البحوث الاجتماعية "، جامعة عين شمس، طبعة خامسة، ١٩٨٨.

٤٧. السيد عبد الحليم الزيات : " في سوسيولوجيا بناء السلطة، الطبقة، القوة، الصفوة "، الإسكندرية، د. ن، ١٩٩٠

٤٨. السيد يسين : " أسئلة القرن الحادي والعشرين، الكونية والأصولية وما بعد الحداثة. أزمة المشروع الإسلامي المعاصر "، جزء ٢، المكتبة الأكاديمية، طبعة أولى، ١٩٩٦

٤٩. السيد يسين : " التحليل الاجتماعي للأدب "، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة ثالثة، ١٩٩٢

٥٠. السيد يسين : " الحوار الحضاري في عصر العولمة "، نهضة مصر، القاهرة، طبعة ثانية، ٢٠٠٢

٥١. السيد يسين : " العالمية والعولمة "، نهضة مصر للنشر، القاهرة، طبعة ثانية، فبراير ٢٠٠١،

٥٢. السيد يسين : " العولمة : رؤية ابستمولوجية "، في : " العولمة والعلوم السياسية "، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي عامي ١٩٩٨ – ١٩٩٩، (تحرير : حسن نافعة وسيف الدين عبد الفتاح) كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

٥٣. السيد يسين : " المعلوماتية وحضارة العولمة. رؤية عربية نقدية "، نهضة مصر، يناير، ٢٠٠١

٥٤. السيد يسين : " الوعي التاريخي والثورة الكونية. حوار الحضارات في عالم متغير "، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، القاهرة، ١٩٩٥

٥٥. السيد يسين: " العولمة والطريق الثالث "، دار ميريت للنشر، القاهرة، ١٩٩٩.

٥٦. شاكر مصطفى : " العطاء الفكري – الثقافي للمثقف العربي : فقر العطاء وخيانة الكهان " ، في : " المثقف العربي همومه وعطاءه " ، مركزدراسات الوحدة العربية ، بيروت ، طبعة أولى ، ديسمبر ١٩٩٥

٥٧. شريف حتاتة : " العولمة والإسلام السياسي "، كتاب الأهالي، الأمل للنشر، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٩

٥٨. شوقي جلال : " الفكر العربي وسوسيولوجيا الفشل "، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٢.

٥٩. صلاح فضل : " مناهج النقد المعاصر "، دار ميريت، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٢

٦٠. صلاح قنصوة : " الدين والفكر والسياسة "، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٦ .

٦١. الطاهر لبيب : " سوسيولوجيا الثقافة "، دار الحوار للنشر، سورية ـ اللاذقية، ١٩٧٨.

٦٢. عادل حمودة : " أزمة المثقفين وثورة يوليو "، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٨٥

٦٣. علي عبد الرازق جلبي : " الإبداع والنقد الاجتماعي . دراسات معاصرة "، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٥

٦٤. عبد الرحمن منيف : " بين الثقافة والسياسة "، المركز الثقافي العربي، بيروت، طبعة ثالثة، ٢٠٠٣

٦٥. عبد الله الجفري " المثقف العربي والحلم "، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١

٦٦. عبد الله العروي : " ثقافتنا في ضوء التاريخ "، المركز الثقافي العربي، بيروت، طبعة رابعة، ١٩٩٧

٦٧. عبد الله مناع : " شيء من الفكر بين السياسة والأدب "، النادي الأدبي الثقافي، جدة، طبعة أولى، ١٩٩٢

٦٨. عبدالله العروي، محمد عابد الجابري وآخرون : " المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية "، دار توبقال للنشر، المغرب، طبعة ثانية، ١٩٩٣

٦٩. علي أومليل : " السلطة الثقافية والسلطة السياسية "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤

٧٠. عمار علي حسن : " النص والسلطة والمجتمع . القيم السياسية في الرواية العربية "، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ٢٠٠٢

٧١. غالي شكري : " المثقفون والسلطة في مصر "، أخبار اليوم، طبعة أولى، ١٩٩٠

٧٢. غالي شكري : " ديكتاتورية التخلف العربي " ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة .

٧٣. فؤاد زكريا : " خطاب إلى العقل "، دار مصر للطباعة، ١٩٩٠.

٧٤. فاطمة محمد يوسف : " المسرح والسلطة في مصر ١٩٥٢-١٩٧٠ "، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦

٧٥. ماهر الضبع : " العولمة وقضايا الهوية الثقافية "، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٦

٧٦. ماهر شفيق فريد : " دراسات نقدية "، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٦،

٧٧. محسن أحمد الخضيري :" العولمة . مقدمة في فكر واقتصاد وإدارة عصر اللادولة "، مجموعة النيل الدولية، القاهرة، ٢٠٠٠

٧٨. محمد أحمد إسماعيل: "دور المثقفين في التنمية السياسية . دراسة نظرية مع التطبيق على مصر"، القاهرة، جزء أول، ١٩٨٥

٧٩. محمد الأشهب : " الفلسفة والسياسة عند هابرماس . جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية "، منشورات دفاتر سياسية، طبعة أولى، ٢٠٠٦

٨٠. محمد الجبر : " رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية "، دار علاء الدين للنشر، سورية / دمشق، طبعة أولى، ٢٠٠٣

٨١. محمد الجوهري : " العولمة والهوية .. رؤية أنثروبولوجية " ، في : " التراث والتغير الاجتماعي ، الإطار النظري وقراءات تأسيسية " ، الكتاب الأول ، تحرير : محمد الجوهري و حسن حنفي ، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية ، جامعة القاهرة ، طبعة أولى ، ٢٠٠٢

٨٢. محمد الجوهري : " علم الاجتماع وقضايا التنمية "، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨

٨٣. محمد جمال باروت : " الدولة والنهضة والحداثة : مراجعات نقدية "، دار الحوار، سورية، طبعة أولى، ٢٠٠٠

٨٤. محمد حسين أبو العلا : "ديكتاتورية العولمة . قراءة تحليلية في فكر المثقف "، مكتبة مدبولي، القاهرة ، طبعة أولى، ٢٠٠٤

٨٥. محمد سليم العوا : " تحدى العولمة كيف نواجهه " ، "، في : " العولمة والعلوم السياسية "، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي عامي ١٩٩٨ – ١٩٩٩، (تحرير : حسن نافعة وسيف الدين عبد الفتاح)،كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

٨٦. محمد سيلا : " من أجل فهم المنطق الداخلي للعولمة "، في " العولمة : أية عولمة "، (يحي اليحياوي)، أفريقيا للنشر، بيروت، ١٩٩٩

٨٧. محمد عابد الجابري : " إشكاليات الفكر العربي المعاصر "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة رابعة، يونيو ٢٠٠٠

٨٨. محمد عابد الجابري : " الخطاب العربي المعاصر . دراسة تحليلية نقدية "، مركزدراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة سادسة، بيروت، أكتوبر ١٩٩٩

٨٩. محمد عابد الجابري : " المثقفون في الحضارة العربية . محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، نوفمبر، ١٩٩٥

٩٠. محمد علي الكبيسي : " قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر "، المؤسسة العربية للناشرين، تونس، طبعة أولى، ١٩٨٩

٩١. محمود العشيري : " الاتجاهات الأدبية والنقدية الحديثة "، دار ميريت، القاهرة، طبعة ثانية، ٢٠٠٣

٩٢. محمود أمين العالم : " العولمة وخيارات المستقبل "، " الفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة "، قضايا فكرية، الكتاب التاسع والعشرون، أكتوبر، ١٩٩٩

٩٣. محمود أمين العالم : " مفاهيم وقضايا اشكالية "، دار الثقافة الجديدة، طبعة أولى ١٩٨٩

٩٤. محمود أمين العالم : "الفكر العربي بين الخصوصية والكونية"، دار المستقبل العربي ، القاهرة ، طبعة ثانية ، ١٩٩٨

٩٥. محمود عبد الفضيل : " المثقف العربي سعيا وراء الرزق والجاه "، في : " المثقف العربي همومه وعطاءه "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، ديسمبر ١٩٩٥

٩٦. محيي مسعد : " ظاهرة العولمة : الأوهام والحقائق "، مكتبة الإشعاع الفنية، الإسكندرية، طبعة أولى أولى، ١٩٩٩

٩٧. مصطفى عبد الغني : " المثقف العربي والعولمة "، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠

٩٨. مصطفى عبد الغنى : " تيارات الفكر العربي المعاصر "، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١

٩٩. مصطفى عبد الغني : "طه حسين وثورة يوليو .. صعود المثقف وسقوطه "، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٨٩

١٠٠. مصطفى كامل السيد : " الانتلجنسيا الخلاقة والمشاركة السياسية "، في : " حقيقة التعددية السياسية في مصر .. دراسات في التحول الرأسمالي والمشاركة السياسية "، مصطفى كامل و كمال المنوفي (محرران)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦

١٠١. مصطفى مرتضى : " المثقف والسلطة . دراسة تحليلية لوضع المثقف، درا قباء للنشر، القاهرة، ١٩٩٨

١٠٢. المعجم الوسيط" ؛ مجمع اللغة العربية، الجزء الأول، القاهرة، طبعة ثالثة،

١٠٣. معن خليل العمر : " علم اجتماع المعرفة "، مطابع جامعة بغداد، ١٩٩٣

١٠٤. معن خليل العمر : " معجم علم الاجتماع المعاصر "، دار الشروق للنشر، عمان / الأردن، طبعة أولى، ٢٠٠٠

١٠٥. مقدام نديم عبُود : " بين القطيعة والخلق . الحقيقة في الخطاب العربي المعاصر "، دار الحداثة، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٩

١٠٦. مهدي بندق : " تفكيك الثقافة العربية "، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٣

١٠٧. نبيل رمزي " سوسيولوجية المعرفة. جدل الوعي والوجود الاجتماعي "، الجزء الثاني، دار الفكر الجامعي، الأسكندرية

١٠٨. نبيل عبد الفتاح : "عقل الأزمة . تأملات نقدية في ثقافة العنف والخيال المستور"، دار سشات للدراسات والنشر، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٩٣.

١٠٩. نصر حامد أبو زيد : " إشكاليات القراءة وآليات التأويل . كتابات نقدية "، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة،١٩٩١

١١٠. هشام شرابي : " مقدمات لدراسة المجتمع العربي "، الأهلية للنشر، بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٨٠.

١١١. هناء عبيد : " العولمة "، موسوعة الشباب السياسية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، القاهرة، ٢٠٠١

١١٢. ياسين الحافظ : " الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة "، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩

١١٣. يوسف الخال : " نحن والعالم الحديث : مدخل إلى كتاب الحداثة في الشعر "، بيروت، ١٩٧٨

(٢) الكتب المترجمة

١. إدوارد سعيد: " المثقف والسلطة " ، ترجمة : محمد عناني ، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، طبعة أولى ، ٢٠٠٦ .

٢. إدوارد سعيد : " صور المثقف " ، ترجمة : غسان غصن ، دار النهار ، بيروت ، طبعة ثانية ، ١٩٩٦

٣. أرثر أيزابرجر : " النقد الثقافي . تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية " ، ترجمة : وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، طبعة أولى

٤. أفلاطون : " جمهورية أفلاطون " ، ترجمة : فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ،١٩٧٤

٥. الآن روسيّون : " مثقفون قي أزمة في مصر المعاصرة " ، إعداد : جيل كيبيل ، في : " المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر " ، ترجمة : بسام حجار ، بيروت ، دار الساقي ، طبعة أولى ، ١٩٤٤

٦. أنتوني جيدنز : " عالم منفلت ، كيف تعيد العولمة صياغة حياتنا " ، ترجمة : محمد محيي الدين ، دار ميريت، القاهرة ، طبعة ثانية ، ٢٠٠٥

٧. أنطونيوغرامشي :" كراسات السجن " ، ترجمة : عادل غنيم ، دار المستقبل العربي ، القاهرة ، ١٩٩٤

٨. ب . ن . بونوماريوف : " القاموس السياسي " ، ترجمة : عبد الرازق الصافي ، د.ن ، طبعة ثالثة ، ١٩٧٨

٩. باري هندس في : " خطابات السلطة (من هوبز الى فوكو) " ، ترجمة : ميرفت ياقوت ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، طبعة أولى ، ٢٠٠٥

١٠. بوتومور : " الصفوة والمجتمع ، دراسة في علم الاجتماع السياسي " ، ترجمة : محمد الجوهري وآخرون ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٧

١١. بول سالم : " الميراث المر : الأيديولوجيا والسياسة في العالم العربي " ، ترجمة : بدر الرفاعي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، طبعة أولى ، ٢٠٠٢

١٢. بيتر بروك ، تيري إيجلتون، سو . إلين كيس وآخرون: "التفسير والتفكيك والأيديولوجية"، ترجمة : نهاد صليحة ، الهيئة المصرية العامة ،القاهرة ، ٢٠٠٠

١٣. بيير بورديو : " أسئلةعلم الاجتماع " ، ترجمة : إبراهيم فتحي ، دار العالم الثالث ، القاهرة ، طبعة أولى ، ١٩٩٥

١٤. بيير بورديو : " الرمز والسلطة " ، ترجمة : عبد السلام بنعبد العالي ، سلسلة المعرفة الاجتماعية ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، طبعة ثانية ، ١٩٩٠

١٥. بيير بورديو : " بعبارة اخري : محاولات باتجاه سوسيولوجيا إنعكاسية " ، ترجمة : أحمد حسان ، دار ميريت ، القاهرة ، طبعة أولى ، ٢٠٠٢

١٦. بيير بيرديو : " قواعد الفن " ، ترجمة : ابراهيم فتحي ، دار الفكر للنشر ، القاهرة ، طبعة أولى ، ١٩٩٨

١٧. بيير جيرو : " علم الإشارة . السيميولوجيا " ، ترجمة : منذر عياشي ، دار طلاس للنشر ، سورية ، طبعة أولى ١٩٩٢

١٨. بيير زيما : " النقد الاجتماعي . نحو علم اجتماعي للنص الأدبي " ، ترجمة : عايدة لطفي، دار الفكر للنشر ،القاهرة ، طبعة أولى ، ١٩٩١

١٩. تيموثي ميتشل : " تجربة الاعتقال في الخطاب الإسلاموي (قراءة في كتاب أيام من حياتي لزينب الغزالي) " ، في : " المثقف والمناضل في الإسلام " ، إعداد : جيل كيبيل ، ويان ريشار ، ترجمة : بسام الحجر ، بيروت ، دار الساقي ، طبعة أولى ، ١٩٩٤

٢٠. جان بيير فاريني : " عولمة الثقافة وأسئلة الديمقراطية " ، ترجمة : عبد الجليل الأزدي ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، طبعة أولى ، يناير ٢٠٠٣

٢١. جيمس وليامز : " ليوتار. نحو فلسفة ما بعد الحداثة " ، ترجمة : إيمان عبد العزيز ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، طبعة أولى ، ٢٠٠٣ ،

٢٢. ر . بودون وف . بوريكو: " المعجم النقدي لعلم الاجتماع " ، ترجمة : سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، طبعة أولى ، ١٩٨٦

٢٣. شيلي واليا : " صدام مابعد الحداثة . إدوارد سعيد وتدوين التاريخ ، ترجمة : عفاف عبد المعطي ، رؤية للنشر ، القاهرة ، طبعة سادسة، ٢٠٠٦

٢٤. صامويل هنتنجتون : " صدام الحضارات . إعادة صنع النظام العالمي " ، ترجمة : طلعت الشايب ، سطور ، طبعة ثانية ، ١٩٩٨

٢٥. عبد الكبير الخطيبي : " السياسة والتسامح " ، ترجمة : عز الدين الكتاني الإدريسي ، المجلس الأعلى للثقافة ،القاهرة، ١٩٩٩

٢٦. فيل سليتر : " مدرسة فرانكفورت . نشأتها ومغزاها – وجهة نظر ماركسية " ، ترجمة : خليل كلفت ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٠

٢٧. مارجريت روز : " ما بعد الحداثة . تحليل نقدي " ، ترجمة : أحمد الشامي ، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ،١٩٤٤

٢٨. مايك كرانغ : " الجغرافيا الثقافية.أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية" ، ترجمة: سعيد منتاق ، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، عدد ٣١٧، يوليو ٢٠٠٥.

٢٩. نك كاي : " ما بعد الحداثية والفنون الأدائية " ، ترجمة : نهاد صليحة ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٩

٣٠. نيقولا برديائيف : " العزلة والمجتمع " ، ترجمة : " فؤاد كامل " ، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ، ١٩٨٢

٣١. هنري لوفيفر : " ما الحداثة " ، ترجمة : كاظم جهاد ، دار ابن رشد ، بيروت ، ١٩٨٣

٣٢. يـار ريشار : " المثقفون والمثقفون الدينيون في جمهوريـة إيران الإسلامية " ، في : "المثثقف والمناضل في الإسلام" ، إعداد : جيل كيبيل ، ويـان ريشار ، ترجمـة : بسام الحجر ، بيروت ، دار الساقي ، طبعة أولى ، ١٩٩

(٣) مقالات ودوريات وندوات

١. أبو بكر أحمد باقادر : " العلاقة بين المثقف والسلطة كما يعرفها التراث الإسلامي في العصور المتأخرة " ، إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع)، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ،العدد الخامس ، يوليو ٢٠٠٤

٢. أحمد أبو زيد : " المثقفون والسلطة : الهوية الثقافية والمسؤلية السياسية " ، مجلة الديمقراطية ، السنة الخامسة ، عدد ١٨ ، مؤسسة الأهرام للنشر، القاهرة، أبريل ٢٠٠٥

٣. أحمد المنادي : " التلقي والتواصل الأدبي . قراءة في نموذج تراثي " ، مجلة عالم الفكر ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت ، مجلد ٣٤ ، يوليو - سبتمبر ٢٠٠٥

٤. أحمد زايد : " الهرمنيوطيقا واشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية " ، إضافات ،كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، العدد الخامس ، مايو ٢٠٠٥

٥. إدريس المسماري : " محاولة للتفكير في مسألة الهوية " ، مجلة عراجين ، مركز الحضارة العربية ، بنيغازي / ليبيا ، العدد الأول ، يناير ،٢٠٠٤

٦. إسماعيل صبري عبد الله : " المثقف والسلطة " ، مجلة الطليعة ، (دور المثقف في المجتمع .. عدد خاص) ، الأهرام، ٢٠٠٠

٧. باقر سليمان النجار : " الثقافة وتحدياتها في الخليج العربي "، مجلة المستقبل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، عدد ٢٨٤ ، سنة ٢٥ ، أكتوبر ٢٠٠٢

٨. تيري ايجلتون : " الماركسية والنقد الأدبي "، ترجمة : جابر عصفور ، فصول (مجلة النقد الأدبي) ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة، مجلد أول ، عدد ثاني ، يناير ١٩٨١

٩. تيري إيغلتون : " الثقافة في طبعاتها المختلفة " ، ترجمة : ثائر ديب ، مجلة الكرمل ، مؤسسة الكرمل الثقافية ، عدد ٧٠ - ٧١ ، شتاء - ربيع٢٠٠٢

١٠. جابر عصفور :" عن البنيوية التوليدية . قراءة في لوسيان جولدمان " ، فصول ، عدد ٦٨ ، شتاء - ربيع ٢٠٠٦

١١. جوناثان كلر : " التفكيك " ، ترجمة : حسام نايل ، فصول ، عدد٦٦، ربيع ٢٠٠٥

١٢. جلال أمين : " بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث " ، في : " إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي" (ندوة : المركز القومي للبحوث الجنائية والاجتماعية) ، دار التنوير للنشر ، بيروت ، طبعة أولى ، ١٩٨٤

١٣. جيران في عالم واحد ، نص تقرير : لجنة إدارة شؤون المجتمع العالمي ، ترجمة : مجموعة من المترجمين ، مجلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، عدد ٢٠١ ، سبتمبر ١٩٩٥

١٤. حازم الببلاوي : " حوار أم صراع الحضارات : انطباعات غير متخصص " ، ورقة مقدمة إلى مؤتمر :" العولمة وقضايا الهوية الثقافية"، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٨

١٥. حسام الخطيب : " العالمية والعولمة من منظور مقارني "،عالم الفكر، الكويت، مجلد ٣٤، يوليو – سبتمبر، ٢٠٠٥

١٦. حسن حنفي : " الثقافة العربية في القرن القادم بين العولمة والخصوصية الإشكالية " ، مؤتمر : (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة، ١٩٩٨

١٧. حسن حنفي : " قراءة النص " ، مجلة ألف ، مطبعة إلياس العصرية ، القاهرة ، العدد الثامن، ربيع ١٩٨٨

١٨. حسنين توفيق إبراهيم : " النظام الدولي الجديد في الفكر العربي " ، عالم الفكر ، مجلد الثالث والعشرون ، العددان الثالث والرابع يناير- مارس، الكويت ، يونيو ، ١٩٩٥

١٩. خليل فاضل : " سيكولوجية المثقفين " ، الديمقراطية، السنة ١٥ ، عدد ١٨ ، الأهرام ، القاهرة ، أبريل ٢٠٠٥

٢٠. راسل جاكوبي : " نهاية اليوتوبيا : السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة " ، ترجمة : فاروق عبد الله ، عالم المعرفة، الكويت ، عدد ٢٦٩ ، مايو ٢٠٠١

٢١. رضا بن موسى : " إشكال الهوية " ، عراجين ، العدد الأول ، مركز الحضارة العربية ، بنغازي ، طبعة أولى ، يناير ٢٠٠٤

٢٢. ريشار جاكمون : " بعض ملامح العلاقة بين الكُتّاب والسلطة في مصر منذ عام ١٩٥٢"، ترجمة : كاميليا صبحي ، فصول ، عدد ٦١ ، شتاء ٢٠٠٣ .

٢٣. سعد الدين إبراهيم : " المفكر والأمير. دراسة في تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين في الوطن العربي " ، في : (ندوة) الانتلجنسيا العربية. المثقفون والسلطة ، سعد الدين إبراهيم (محرر) ، منتدى الفكر العربي ، عمان (الأردن) ، طبعة أولى ، ١٩٨٨

٢٤. سمير أمين : " الاجتهاد والابداع في الثقافة العربية " ، المستقبل العربي ، بيروت ، أبريل١٩٩٢

٢٥. "سوسيولوجيا الفن..طرق للرؤية" ، تحرير :ديفيد إنغليز وجون هغسون ، ترجمة : ليلى الموسوي ، عالم المعرفة ، الكويت ، عدد ٣٤١، يوليو ٢٠٠٧

٢٦. سيار الجميل : " الانتلجنسيا العربية : رؤية معرفية في بنية الأجيال " ، مجلة الديمقراطية ، الأهرام للنشر ، القاهرة ، عدد ١٨، السنة الخامسة ، أبريل ٢٠٠٥

٢٧. سيار الجميل : " نقد أبستمولوجية الخطاب العربي المعاصر " ، المستقبل العربي ، بيروت ، عدد ١٥٠ ، السنة ١٠ ، نوفمبر ١٩٨٥

٢٨. سيزا قاسم ، " القارىء والنص (من السيميوطيقا إلى الهيرمنيوطيقا) ، في : " عالم الفكر "، الكويت ، مجلد ٢٣ ، عددان الثالث والرابع يناير /مارس/أبريل/يونيو ، ١٩٩٥

٢٩. السيد يسين : " المثقف العربي ناقدا ومبررا ومتفرجا " ، ندوة مركز بحوث الشرق الأوسط ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، ٣- ٦ ديسمبر ١٩٧٩

٣٠. السيد يسين : " المثقفون وثورة يوليو : الأكاديميون نموذجا " ، فصول ، العدد ٦١ ، شتاء ٢٠٠٣

٣١. شكري عياد : " المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب " ، عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٩٣

٣٢. شكري عياد : " موقف من البنيوية " ، فصول ، عدد ٦٨ ، شتاء - ربيع ٢٠٠٦

٣٣. صاحب الربيعي : " الصراع بين السياسي والمثقف : قيم أم مصالح " ، الديمقراطية ، السنة الخامسة ، عدد ١٨ ، الأهرام ، القاهرة أبريل٢٠٠٥

٣٤. صعوبة أن تكون مثقفاً (ندوة) ، المستقبل العربي ، بيروت ،عدد ٢٧ ، السنة ٤ ، مايو ١٩٨١.

٣٥. عاصم الدسوقي : " الحرية المتنازع عليها بين المثقف والسلطة : حالة مصر " ، الديمقراطية ،السنة الخامسة، عدد ١٥ ، الأهرام ، القاهرة ، ٢٠٠٥

٣٦. عبد الباسط عبد المعطي : " المثقف العربي والتفاعل الإبداعي مع العولمة " ، في : " العولمة وقضايا الهوية الثقافية " (مؤتمر) ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٨

٣٧. عبد الباسط عبد المعطي : " المثقف العربي والتفاعل الإبداعي مع العولمة : ملاحظات حول الممارسات والمهام "، مؤتمر : (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)،المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة، ١٩٩٨

٣٨. عبد الباسط عبد المعطي : " المثقف الماركسي في مصر " ، في : ندوة " الانتلجنسيا العربية . المثقفون والسلطة "، منتدى الفكر العربي ، عمان (الأردن) ، ١٩٨٨

٣٩. عبد الصمد بلكبير : "في الراهن الثقافي مغربيا وبديله الديمقراطي"، مجلة الطريق ، بيروت ، العدد الأول ، سنة ٥٨ ، يناير – فبراير ١٩٩٩

٤٠. عبد العزيز حمودة : " المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك " ، عالم المعرفة ، الكويت ، عدد ٢٣٢، أبريل١٩٩٨ .

٤١. عبد العزيز حمودة : " المرايا المقعرة . نحو نظرية نقدية عربية " ، عالم المعرفة ، الكويت ، عدد ٢٧٢ ، أغسطس ٢٠٠١

٤٢. عبد القادر عرابي : " أزمة المثقف العربي : المحنة الدائمة. دراسة في نشأة المثقف العربي وسوسيولوجيته " ، المستقبل العربي ، عدد ١٩٦ ، ، السنة١٢، يونيو ١٩٩٥

٤٣. عبد المالك التميمي : " بعض إشكاليات الثقافة والنخبة المثقفة في مجتمع الخليج العربي المعاصر " ، المستقبل العربي ، عدد ١٣٤ ، السنة ١٢ بيروت ، أبريل١٩٩٠

٤٤. عبدالله حسين البار " " رأي" في : "المثقف اليمني . الحداثة العربية حالة ثقافية معزولة"، مج الحكمة ، اتحاد الكتاب اليمنيين ، العددان ٢٢٤ ـ ٢٢٥ ، صيف ٢٠٠٣

٤٥. عدنان سليمان : " مقاربة أولية لتداعيات العولمة على المجتمع العربي " ، مجلة الفكر العربي ، ع ٩٣ ، السنة التاسعة عشرة ، معهد الانماء العربي ، بيروت ، صيف ١٩٩٨

٤٦. عزمي عاشور : " الانتقال من مثقف القضية إلى مثقف السلطة " ، الديمقراطية، السنة ١٥ ، عدد ١٨ ، ٢٠٠٥

٤٧. عطيات أبوالسعود : " نيتشة وما بعد الحداثة " ، فصول ، ع٦٣ ، شتاء ٢٠٠٤

٤٨. علي الدين هلال : " بعض جوانب أزمة الجماعة الثقافية في مصر " ، في : ندوة المثقفون والتغير الاجتماعي ، مركز بحوث الشرق الأوسط ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، ٣- ٦ ديسمبر ١٩٧٩

٤٩. علي حرب : " صدمة العولمة في خطاب النخبة حول الهوية " ، ورقة مقدمة في : العولمة وقضايا الهوية الثقافية (مؤتمر) ،المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٨

٥٠. علي فهمي : " المثقف بالسماع في مصر. محاولة في الرصد " ، في : ندوة : " الانتلجنسيا العربية . المثقفون والسلطة " ، منتدى الفكر العربي ، عمان(الأردن) ، طبعة أولى ، ١٩٨٨

٥١. علي مختار :" إشكالية العلاقة بين الأيديولوجية والعلوم الاجتماعية " ، في : " إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي (ندوة) " ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، عقدت في ٢٦ ـ ٢٨ فبراير ١٩٨٣ ، بيروت ،طبعة أولى ، ١٩٨٤

٥٢. علي وطفة : " الثقافة وأزمة القيم في الوطن العربي " ، في : الثقافة العربية . أسئلة التطور والمستقبل ، سلسلة كتب المستقبل العربي (٢٩) ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، طبعة أولى ، ديسمبر ٢٠٠٣

٥٣. عمر كوش : " العقل السياسي العربي .. تعطل المنطق وسيادة الخرافة " ، حوار العرب ، مؤسسة الفكر العربي ، بيروت ، السنة الأولى، العدد التاسع ،أغسطس ٢٠٠٥

٥٤. عواطف عبد الرحمن : " قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث "، عالم المعرفة، الكويت، عدد ٧٨، يونيو ١٩٨٧

٥٥. العولمة : هل هي انفجار الهوية ، الفكر العربي ، معهد الإنماء العربي للعلوم الاجتماعية ، بيروت، العدد الثالث والتسعون ، السنة ١٩ ، صيف١٩٩٨

٥٦. فؤاد زكريا : " التفكير العلمي " ، عالم المعرفة ، الكويت ، ، طبعة ثالثة ، ، ١٩٨٨

٥٧. فهمي جدعان : " المثقفون " ، العربي ، الكويت ، عدد ٤٣٢ ، نوفمبر ، ١٩٩٤

٥٨. فهمية شرف الدين : " الفكر العربي أمام تحديات العصر " ، " الفكر العربي " ، بيروت ، عدد ٩١ ، السنة ١٩ ، شتاء ١٩٩٨

٥٩. فيصل دراج : " صور المثقف عند إدوارد سعيد " ، الكرمل ، مؤسسة الكرمل الثقافية ، دار الشرق للنشر ، الأردن، ع ٧٨ ، شتاء ٢٠٠٤

٦٠. لؤي صافي : " المثقف بين دواعي السلطة وضرورات الإصلاح " ، الديمقراطية ، السنة الخامسة ، عدد ١٨، الأهرام ، القاهرة ،أبريل ٢٠٠٥

٦١. لطفي الخولي : " حول الدور المتغير للكاتب في العالم الجديد " ، الطليعة (عدد خاص) ، الأهرام ، ٢٠٠٠

٦٢. ماهر شفيق فريد : " ما التفكيكية ، نقاد ييل والشعر الرومانتيكي الإنجليزي " ، فصول ، عدد٦٣ ،شتاء ٢٠٠٤

٦٣. محمد الجوهري : " العولمة والهوية : رؤية أنثروبولوجية " ، مؤتمر : (العولمة وقضايا الهوية الثقافية) ، المجلس الأعلى للثقافة ،القاهرة، ١٩٩٨

٦٤. محمد الخموسي الحناشي : " واقع الثقافة العربية والتحديات الإمبريالية الراهنة " ، في : وحدة الثقافة العربية، أبحاث ندوة عمان / الأردن (١٠ – ١٢ ديسمبر ١٩٩٣) ، منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب ، الأردن ، طبعة أولى ، ١٩٩٥

٦٥. محمد برادة : " اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة " ، فصول ، ع ٦٨ ، شتاء – ربيع ٢٠٠٦

٦٦. محمد شكري عياد : " وظائف المثقف وأدواره بين الثابت والمتغير " ، المستقبل العربي ، عدد ٢٠٠ ، أكتوبر ١٩٩٥

٦٧. محمد صفار :" تحليل الخطاب وإشكالية نقل المفاهيم : رؤية مقترحة " ، مجلة النهضة ،كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، المجلد السادس ، العدد الرابع، أكتوبر ٢٠٠٥

٦٨. محمد عابد الجابري: " اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر : صراع طبقي أم مشكل ثقافي " ، المستقبل العربي ، السنة السابعة ، عدد ٦٩ ، نوفمبر ، ١٩٨٤

٦٩. محمد عوض الهزايمة : " العلاقة بين الدين والسياسة في الخطاب العربي " ، النهضة، المجلد السادس ، العدد الثاني ، أبريل ٢٠٠٥

٧٠. محمود أمين العالم :" المشهد الفكري والثقافي العربي " ، في : الثقافة العربية .أسئلة التطور والمستقبل ، سلسلة كتب المستقبل العربي (٢٩) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، طبعة أولى ، ديسمبر ٢٠٠٣ .

٧١. مريم سلطان لوتاه : " المثقف العربي والسلطة : تحديات الماضي والحاضر ، الديمقراطية، السنة الخامسة ، عدد ١٨ ، الأهرام ، القاهرة ، ابريل ٢٠٠٥

٧٢. منصور أبو شناف : " المثقفون والسلطة " ، عراجين ، العدد الأول ، مركز الحضارة العربية ، بنغازي ، طبعة أولى ، يناير ٢٠٠٤

٧٣. نبيل علي : " الثقافة العربية وعصر المعلومات . . رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي"، عالم العرفة ، الكويت ، عدد ٢٧٦، ديسمبر ٢٠٠١

٧٤. نجيب الحصادي : " تأسيس ريبوي لمفهوم الهوية " ، عراجين، مركز الحضارة العربية، بنيغازي / ليبيا ، العدد الأول ، يناير ، ٢٠٠٤

٧٥. هاني نسيرة : " المثقف العربي وأزمة الديمقراطية : قراءة في مشروع أومليل الفكري " ، مجلة الثقافة الجديدة ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، عدد ١٦٢ ، نوفمبر ٢٠٠٣

٧٦. وحيد عبد المجيد : " هواجس العولمة : مشاكل سوء قراءة العلاقة مع العالم "، في : " التقرير الاستراتيجي العربي "، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، يناير ٢٠٠٠

٧٧. وهدان رشاد : " المثقف العربي المسيطر وعلم الاجتماع الأكاديمي " ، الفكر العربي ، عدد ٦٦ ، السنة ١٢ ، بيروت، ديسمبر ١٩٩١ .

(٤) الرسائل العلمية

١. آمال سعد زغلول : "المثقفون المصريون ودورهم في ثورة ١٩١٩ في الفترة ما بين ١٩١٨ – ١٩٢٢ " ، رسالة دكتوراه ، قسم التاريخ ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ١٩٨٨ ،

٢. أمحمد صبور : " المعرفة والسلطة في المجتمع العربي :الأكاديميون العرب والسلطة"، أطروحة دكتوراه ، مركز دراسات الوحدة العربي ، سلسلة أطروحات الدكتوراه (١٨) ، بيروت ، طبعة أولى ، مايو ١٩٩٢

٣. أميمة أبو الخير : " تصورات المثقفين المصريين لمشكلات المجتمع المصري : دراسة استطلاعية " ، رسالة ماجستير ، قسم اجتماع ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ٢٠٠٠

٤. أميمة مصطفى عبود أمين : " قضية الهوية في مصر في السبعينيات . دراسة في تحليل بعض نصوص الخطاب السياسي " ، رسالة ماجستير ،قسم العلوم السياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٣ .

٥. سهام محمد هاشم : "مفهوم الالتزام لدى بعض الكتاب والمثقفين (دراسة نفسية في تحليل المضمون) " ،رسالة ماجستير، قسم علم النفس ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٨٣

٦. عبلة محمود إبراهيم : " هيراركية الإنتماءات (المدرج الانتمائى) لدى عينة من المثقفين"، رسالة ماجستير، قسم علم النفس ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٣٣

٧. ماهر أحمد عبد العال : " العولمة والهوية الثقافية : دراسة لموقف المثقف المصري " ، رسالة دكتوراه، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ٢٠٠٢

٨. محمد أحمد اسماعيل علي : "دور المثقفين في التنمية السياسية : دراسة نظرية مع التطبيق على مصر " ، رسالة ماجستير ، قسم العلوم السياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٥

٩. محمد حسين ابو العلا محمد : " اتجاهات المثقفين نحو العولمة وعلاقتها بأنساق القيم والبيئة في المجتمع " ، رسالة دكتوراه ، جامعة عين شمس ، ٢٠٠٣

١٠. مصطفى مرتضى : " المثقف والسلطة . دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في الفترة من ١٩٧٠ -١٩٩٠ " ، رسالة دكتوراه ، قسم اجتماع ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٩٧

١١. نبيل يوسف صالح حداد : " شخصية المثقف في الرواية العربية في مصر بعد الحرب العالمية الثانية " ، رسالة دكتوراه ، قسم اللغة العربية ، كلية الآداب، جامعة عين شمس ، ١٩٨٠

(٥) مراجع من المواقع الإليكترونية

١. شريف يونس : " حول كتاب جان فرانسوا ليوتار : الوضع ما بعد الحداثي " ، ١٢ ديسمبر ٢٠٠٢ http://www.rezgar.com

٢. " في وصف المجتمع ما بعد الحداثي" : الأربعاء ٢٨ -٧ -٢٠٠٧ http://www.annabaa.org

٣. من هو المثقف ؟ www.atiafy.net

٤. منوية جان بول سارتر : الوجودي واليساري في حضن الصهيونية www.tahawolat.com

٥. جيرار نواربيل : " مستقبل المثقفين في فرنسا . الأبناء الملعونون للجمهورية" http://www.jadal.org

٦. جان بول سارتر : السيرةالذاتية http://ar.wikipedia.org

٧. غسان سوداني : " سارتر الوجود ضد اللاوجود" www.alimbratur.com

٨. جان بول سارتر http://www.josor.com

٩. فخري صالح : " ماذا كتب بيار بورديو ؟ التلفزيون يدمر والعولمة جهنمية والثقافة مقتولة . مؤلف بؤس العالم في ذكرى رحيله " . 2007 ,20 February http://www.assif.info

١٠. ياسين العبيدي : " بورديو والحقل الاجتماعي " ، الجزء الأول . مايو ٢٠٠٤ http://www.josor.com

١١. "Frankfurt School in Monetary Theory : http://ar.wikipedia.org February,2007

١٢. توم بوتومور : " مدرسة فرانكفورت " ، ترجمة : سعد هجرس ، دار الكتاب الجديد ، ٢٠٠٤ . نقلا عن www.al-jazirah.com

13. Abdullah Al-Mutairi: "The Beginning of the Frankfurt School. On the Way to Habermas, http:// www.alriyadh.com, 14 December 2006

14. " German Philosopher Jurgen Haabermas and the First Pilot Line August Political Cash " : http://www.hewarye.com

١٥. مدرسة فرانكفورت . . تأسيس نظرية نقدية للمجتمع 24 Aug,2000 , www.aawsat.com

16. ." The Effects of Marxist Thought " : http://www.marxists.org

17. " Sociology of Knowledge" : http://en.Wikipedia.org

١٨. بول ريكور : " النص والتأويل " ، ترجمة : عبد الحي أرزقان http://saidbengrad.free.fr

١٩. فرانسوا راستيي : " مواضيع وأساليب التأويل " ، ترجمة : عبد الغني اليزمي http://saidbengrad.free.fr

٢٠. محمد بن عياد : " التلقي والتأويل . مدخل نظري " http://saidbengrad.free.fr

٢١. أمبيرتو ايكو : " التأويل بين بورس ودريدا " ، ترجمة : سعيد بنكراد . (مجلة علامات ، مكناس ، المغرب ، عدد ١١ ، ١٩٩٩ http://saidbengrad.free.fr

٢٢. أشرف منصور : " بين الفلسفة والتحليل النفسي " ،(أخبار اليوم ، عدد٦٢٣ ، الأحد ١٩ يونيو ٢٠٠٥) www.akhbarelyom.org

٢٣. محمد انفي : " بين سوسيولوجيا وسيميولوجيا النص الأدبي . ملاحظات حول السياق " . http://saidbengrad.free.fr

٢٤. السيد يسين : " هناك . . نحو خريطة معرفية لعصر العولمة " www.iraqcp.org

٢٥. السنوسي بلاله : " خطوط على لوح المثقف والسلطة " http://www.libya.nfsl.org

ثانياً : المراجع الإنجليزية

1. Aleksander Gella: "A Structural Definition of The Intelligentsia against the Background of The Historical Periods" in: "Intellectuals and The Intelligentsia in Perspective ", Edited by: Raj P. Moban, Grean wood press, New York, 1987

2. Alvin Gouldner: "The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class ", the Sealury Press, New York, 1979

3. Barbara Johnstone:" Discourse Analysis ", Blackwell Publishers, First Published, 2002

4. Clyde Kluckhon: "The Study of Culture", In: "Sociological Theory. A Book of Reading", Edited by: Lewis A. Coser& Bernard Rosenberg, Macmillan Publishing Co., INC. New York, Fourth Edition, 1976

5. David Harvey: "The Condition of Post modernity", USA, Basil Blackwell., 1980.

6. Deborah Schiffrin: "Approaches to Discourse", Blackwell, Oxford U K, Cambridge U S A, 1995

7. Dick Hebdige: "Hiding in the Light: on Image and Things ",London and New York , 1988

8. Edward B.Tylor: "Primitive Culture", In:" Sociological Theory.A Book of Reading" Edited by: Lewis A. Coser, Macmillan Publishing Co., New York,1976

9. Featherstone: "Pursuit of Postmodem: an Introduction", in :" Theory ,culture&Society,"vol.5,No.2,1988

10. Hall Foster.," Postmodernism ; A preface " , In : Postmodern culture , ed, Introduced by Hall Foster , London, Pluto press , 1983 ,p Vii

11. George B. de Huszar: " Overview " in " The Intellectual : A controversial portrait " , The Frece Press of Glencoe , Illinois , 1966

12. Gordon Marshall: "The Concise oxford Dictionary of Sociology ", Oxford University Press, New York, First Published, 1994

13. Intellectual: International Encyclopedia of The Social Sciences, The Macmillan Company, New York, 1949

14. James Macgregor: "Leadership", Harper Colophon Books, Harper Row Publisher, New York, 1978.

15. Judson R. Landis: "Sociology. Concepts and Characteristics", Wadsworth Publishing Company, California, US A, Ninth Edition, 1995.

16. Leon P.Baradat: "Political Ideology. Their Origins and Impact", Englewood Cliffs, New Jersy, Fourth Edition, 1991

17. Lewis Coser : "Men of Ideas", the Free Press, New York, Second Printing, 1966

18. Lewis Feuer: " Ideology and The Ideologists ", Basil Black Well, Oxford, 1975

19. Lyn Spillman: "Culture and Cultural Sociology" In: "Cultural Sociology", Edited by Lyn Spillman, Blackwell publishers, first published, 2002.

20. Mabel Berezin:" Cultural Form and Political Meaning: State - Subsidized Theater, Ideology, and the Language of Style in Fascist Italy", in: "Cultural Sociology

21. Menahem Melson: "Medival and Modern Intellectual Traditions in The Arab World", USA, summer, 1972

22. Michael Stubbs:" Discourse Analysis. The Sociolinguistic Analysis of Natural Language", the University of Chicago Press, 1983

23. Murray Knuttila: "Introducing Sociology. A Critical Perspective ", Oxford University Press, Second Edition, 2002.

24. Nicholas Abercrombie &Stephen Hill and Bryan. S.Turner:" The Penguin Dictionary of Sociology", Penguin Books, First Published, 1984

25. Paul Valery: "Intellectual"? In: "The Intellectuals. A Controversial Portrait", Edited By George B. de Huszar, The Free Press of Glencoe, Illinois, 1966

26. Pip Jones : " Introducing Social Theory ", polity press, first published ,2003

27. Robert Brym , " Intellectuals and Politics " ,George Allen and Uwin, Boston , 1980

28. Sara Mills: " Discourse ", Rout ledge, London, 1997

29. Stuart Hall: "Representation and Discourse", In: "Social Science in Question", Sage Publications, the Open University, London, First Published, 1998

30. Syed Hussein Alatas: "Intellectuals in Developing Societies", Frank Cass, London, 1977.

31. Wilfred Cantwell Smith: "The Intellectuals in The Modern Development Of The Islamic World ", In: "Sydny nettleton fisher (ed), Green wood press, New York, 1968.

ملاحق الدراسة

(١)

رؤية نقدية للمثقف المصرى المعاصر

أ.د. محمد محمود الجوهرى "نموذجاً"
أستاذ علم الاجتماع – كلية الآداب – جامعة القاهرة

أولاً: المثقف والمعاصرة

• تغير صورة المثقف

تغيرت صورة المثقف وتغير – بالتالى – دوره فى المجتمع نتيجة لما طرأ من تغير على المجتمع المحلى والعالمى.

وفى مصر شهد المجتمع تحولاً فى الإيديولوجية عدة مرات، فمن ليبرالية قبل الثورة، إلى اشتراكية معينة (رأسمالية الدولة) فى عهد الناصرية (الذى انتهى عملياً بهزيمة ١٩٦٧) ورسمياً بإصدار قانون الاستثمار أو "الانفتاح" فى عام ١٩٧٤. وبدأت مرحلة رأسمالية مرتبطة بالغرب، وبأمريكا كممثل أعلى للقيادة السياسية (السادات). ثم تحولت الرأسمالية إلى إيديولوجيا أصبحت فى لغتها نوعاً بالكفر بالعصر ومناوءة للحداثة ومعاداة حتى للنظام!!

وجاءت العولمة لتعطى أصحاب الإيديولوجيا وسدنة النظام القائم (مرحلتى السادات ومبارك شئ واحد من حيث التوجه – الرأسمالى – ومن حيث التحالفات/ مع أمريكا) تعطيهم سنداً قوياً يسوغ هذا التوجه الرأسمالى على الصعيد الاقتصادى، الذى لم يتحول للأسف مع ذلك إلى ليبرالية سياسية. فيبقى نظام الحزب الواحد، واستمرار النظام بدون أى تغيير...إلخ. فالعولمة هنا جاءت لتكشف أى صوت يلفت النظر إلى ضحايا الرأسمالية المصرية الناشئة المتوحشة.

• موت المثقف

المثقف لا يمكن أن يموت، ولكن يمكن أن تنتزع مخالبه وأنيابه، أن يحاصر وتشل فاعليته، ويفقد تأثيره، لأن النظام يعرف كل شئ، يعرف الصالح للمجتمع، ويعرف مصلحة المحرومين...إلخ وهو لا يعرف إلا خدمة أفراده ويراكم لهم المليارات من بيع ممتلكات الشعب (القطاع العام، ويدافع عنه عندما تصطدم آراؤه مع النظام).

النافذة المبشرة هى: حركة كفاية (وهى الآن فى أزمة)، والصحف المستقلة وجمعيها تتعرض – كما تعرضت الأحزاب من قبل – لمؤامرات النظام وجهوده لهدمها وإفقادها فاعليتها.. أين حزب التجمع؟، وأين حزب الوفد؟...إلخ.

• علاقة المثقف بالسلطة

❖ المثقف الذى يستمع له النظام، وتفتح له السلطة إذاعتها وصحفها هو موظف لديها بمرتبة مثقف، وهو لا يوجه أو يقدم رؤية، ولكنه يبرر، ويفسر، ويدافع أو يصمت إذا لم يجد ما يقوله.

❖ والنموذج لذلك عدد من المفكرين اليساريين الذين استطاع النظام "تجنيدهم" وربطهم

بعجلته وإنطاقهم بلسانه. نماذج لا حصر لها.

❖ بقى المثقفون ذوو التوجه الإسلامى، الذين رفضوا الدخول فى عباءة السلطة، وظلوا على حرصهم على تقديم رؤية بديلة، ولكنهم لا يمكن أن يكونوا خيراً للمجتمع، لأنهم يعملون لصالح الماضى والسلفية وعودة الخلافة. فهم يعملون ضد التقدم وضد الحرية، وضد الليبرالية، وضد الديمقراطية فى تحليلنا النهائى لهم.

ثانياً: المثقف المعاصر: انتماؤه الإيديولوجى وسمات الخطاب

- **تصنيفى لنفسى**

حاولت على امتداد أربعين عاماً من العمل الفكرى والمساهمة الثقافية المتواضعة أن أخدم قطاع الفقراء والمحرومين والمهمشين ومن لا صوت لهم. ويمكن أن أصنف نفسى بدون تحفظ مثقفاً يسارياً، مؤمناً بضرورة محاربة الاستغلال، وكشف المستغلين، وإقامة العدل الاجتماعى.

وقد حاولت أن أجسد ذلك فى كل أعمالى التى تتصدى لدراسة فئات اجتماعية مصرية، بدءاً من إجراء أول دراسة عن سكان المقابر فى مصر، ثم الاهتمام بسكان العشوائيات، واهتمامى بإلقاء الضوء على نوعية حياة المصريين للكشف عن تدهور حياة المهمشين، وثقافة الفقراء وبالذات قاع المدينة المصرية...إلخ.

- **تصنيفى الذاتى الطبقى**

طبقة وسطى فعليا، ولكن المثقف الثورى أو التقدمى يتجاوز دائماً حدود وضعه الطبقى، وتتسع رؤيته لإدراك مصالح كل الطبقات، خاصة المحرومة والمهمشة، ويجد نفسه يعمل فى خدمتها ومن أجلها.

- **الخطاب السياسى المعاصر**

خطاب ديكتاتورى استبدادى يقوم على احتكار السلطة للأبد – بالمعنى الحرفى – ثم توريثها بعد ذلك. وكل مسئول يحرص على أن يمنح أولاده كل أسباب القوة، ليكونوا أكثر منه ثروة وسلطة. والبرهان الرمزى – الذى لا يخلو من دلالة – هو توريث رئاسة النظام. فكأننا بذلك نتقلب إلى جمهورية ملكية تجسد كل مساوئ النظم السياسية التى عرفتها البشرية.

• **موقفى من التراث والمعاصرة**

بات مصطلح "التراث" طريد البحوث المعاصرة وأحدث تعريفاته السوسيولوجية هو ذلك الذى تقدمه موسوعة الفكر الاجتماعى فى القرن العشرين، وأهم ما يميزه حياده، وتجنب إبراز الطابع الاستاتيكى أو المعيارى للتراث يقول روبرت نيسبت فى ذلك التعريف:

"يمثل التراث مكانة خاصة بين العادات، والمواضعات الاجتماعية، والأساليب الشعبية، وأنماط الأذواق التى تمثل العمد الأساسية للثقافات الإنسانية، وهو يتميز عنها جميعاً بأن له عمقاً فى أغوار الماضى، وحوله هالة من التقديس".

وتعلمنا الدراسات العلمية للثقافات الإنسانية أن الهوية ليست رؤية للذات فقط، ومن ثم تمجيداً لهذه الذات، وإعلاءً لها على كل الذوات الأخرى، وإنما هناك أيضاً رؤية الهوية لآخر. إن هويتنا لها مقومات وعناصر يجب أن نتعمقها، ننتقى بعضها فنجله ونخلده ونسعى إلى الانتفاع به، ونقله إلى الآخرين ومن تلك المكونات ما يستحق أن يوارى التراب.

إن لدينا عناصر محددة فى هويتنا المصرية، تمثل إضافة إلى التراث العالمى الوافد إلينا، ولا ينبغى أن نقنع باستهلاك هذا التراث الوافد وإنما يتعين إعداد خلطة مصرية منه وإعادة تصديره، وبذلك نكون أطرافاً فاعلين فى حركة تبادل عالمى لن تهدأ ولن تتوقف، وسوف نقتلع كل من يقف فى وجهها ضعيفاً أو وحيداً. فالعولمة آتية بقواها وتياراتها وتأثيراتها، لا ريب فى ذلك ولا يصح أن نتوقاها بغلق الأبواب والنوافذ فلن يؤدى ذلك إلا إلى تكريس تخلفنا. إننى أستطيع أن أتفاعل مع العالم وأنا أملك هويتى، ولكننى أبداً لا أحمل أى إدانة أو تحقير أو تعظيم لهويات الآخرين. أنا أتعامل معهم وأتفاعل تمام التفاعل، دون خوف أو وجل، وليكن نتاج هذا التفاعل ما يكون.

(٢)
دليل المقابلة

جامعة القاهرة
كلية الآداب
قسم إجتماع

دليل مقابلة

في موضوع

المثقف المصري المعاصر
تحليل مضمون للخطاب السياسي

إعداد
الباحثة / أمل حسن أحمد

إشراف
أ. د / أحمد مجدي حجازي
أستاذ علم الإجتماع السياسي بجامعة القاهرة

أولاً : البيانات الأساسية

الإسم :
الصفة المهنية :
الأصول الاجتماعية " التصنيف الطبقي الذاتي " :
طبقة عليا ( )
طبقة وسطى ( )
طبقة دنيا ( )

ثانياً : المثقف والمعاصرة

في ضوء التغيرات العالمية وعصر ما بعد الحداثة :

- هل تغيرت صورة المثقف ، وبالتالي دوره في المجتمع تبعا للتغيرات الطارئة على المجتمع المحلي والعالمي ؟

- هل يمكن القول بموت المثقف ؟

- علاقة المثقف بالسلطة علاقة شائكة ، فهل يمكن القول أننا نعيش عصر التواؤم والإنسجام بين المثقف والحاكم ؟ أم أننا نحيا عصر مثقف السلطة ؟

ثانيا : المثقف المعاصر .. إنتماؤه الأيديولوجي وسمات الخطاب

- هل يمكن أن تصنف نفسك وفقا للتصنيفات الأيديولوجية كمثقف (ليبرالي، أو يساري ، أو ديني محافظ ، أو .... أي توجه آخر)

- هل ينعكس توجهك الأيديولوجي على نوعية خطابك الثقافي ؟

- ماهو – في تقييمك الخاص – أهم سمات الخطاب السياسي المعاصر في ظل التحديات العولمية وما بعد الحداثية ، والتي تشكل تحديا لإبداع المثقف المصري المعاصر ؟

- ماهو موقفك من قضية التراث والمعاصرة ؟

- رشح إحدى المؤلفات السياسية المعاصرة التي تعكس – من وجهة نظرك – قضايا الواقع المصري.

(٣)

قائمة بأسماء عينة الدراسة

من المثقفين المصريين المعاصرين

الإسم	الصفة المهنية
١– محمد الجوهري	أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
٢– علاء الأسواني	روائي ـ طبيب أسنان.
٣– محمد عناني	أستاذ الأدب الإنجليزي ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
٤– حسن حنفي	أستاذ الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
٥– عبد العظيم درويش	مدير تحرير جريدة الأهرام.
٦– أبوالسعود إبراهيم	مدير مركزالأهرام للترجمة والنشر.
٧– سمية رمضان	أديبة "قصَّاصة" وأستاذة الأدب الإنجليزي بالجامعة الأمريكية ومعهد النقد الفنى بأكاديمية الفنون.
٨– صلاح قنصوة	أستاذ فلسفة العلم و علم الجمال بالمعهد العالي للنقد الفني بأكاديمية الفنون.
٩– فريدة النقاش	كاتبة، رئيس تحرير جريدة الأهالى " حزب التجمع ".
١٠– سيد البحراوى	أستاذ اللغة العربية ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.

(٤)
قائمة بأسماء الكتب موضع التحليل بالدراسة
(نموذج خطاب المثقف المصرى المعاصر)

١- القاهرة الجديدة — نجيب محفوظ

٢- الكرنك — نجيب محفوظ

٣- ماذا حدث للمصريين؟ تطور المجتمع المصرى فى نصف قرن (١٩٤٥-١٩٩٥) — جلال أمين

٤- عصر الجماهير الغفيرة (١٩٥٢-٢٠٠٢) — جلال أمين

٥- عولمة القهر. الولايات المتحدة والعرب والمسلمون قبل وبعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١ — جلال أمين

٦- عمارة يعقوبيان — علاء الأسوانى

٧- شيكاغو — علاء الأسوانى

جامعة القاهرة
كلية الآداب
قسم الاجتماع

ملخص الرسالة

المثقف المصري المعاصر
تحليل مضمون للخطاب السياسي

The Contemporary Egyptian Intellectual
Content Analysis of the Political Discourse

إعداد/ الباحثة
أمل حسن أحمد
المدرس المساعد بقسم الاجتماع – كلية الآداب – جامعة القاهرة

إشراف
الأستاذ الدكتور/ أحمد مجدي حجازي
أستاذ علم الاجتماع السياسي بجامعة القاهرة

٢٠٠٨

تهدف الدراسة الراهنة إلى تحليل الخطاب السياسي للمثقف المصري المعاصر . ويُثير هذا الهدف تساؤلاً إشكالياً بشأن العلاقة بين الثقافة والسياسة . وهذا التساؤل يقودنا بدوره إلى علاقة " الثقافي" "بالسياسي" ، والمثقف بالسلطة .

وانطلاقاً من هدف الدراسة وما يرتبط به من قضايا ومعضلات ثقافية ، يتبلور التساؤل الرئيسي حول ماهية الخطاب الثقافي / السياسي كما ينعكس في الإبداع الفكري للمثقف المصري المعاصر . وينبثق من هذا التساؤل بعض التساؤلات المُصاغة حول المحاور التالية :

- ماهية المثقف المصري المعاصر.
- إشكالية العلاقة بين الثقافي والسياسي / المثقف والسلطة .
- خصائص وسمات الخطاب السياسي المصري المعاصر .

وفيما يتعلق **بمنهجية الدراسة** ، فيمكن القول أن دراسة " الخطاب السياسي للمثقف المعاصر " تُعد دراسة تفسيرية تحليلية للخطاب الثقافي ذو البُعد السياسي . ومن حيث الأدوات والوسائل المُستخدمة تُعد دراسة كيفية ، لاعتمادها على أداة " المقابلة المُتعمقة " **In depth - interview** والتي تم تطبيقها على عشر من مثقفي مصر المعاصرين . وكذلك اتباعها منهج " تحليل الخطاب ' **Discourse Analysis** ، الذي استُخدم في تحليل بعض نماذج من الخطاب السياسي المصري . وهي دراسة إمبريقية كذلك ، حيث تم عبرها رصد آراء عينة مُختارة من مثقفي مصر ، رُوعي في اختيارها أن يكون خطابهم الثقافي عاكساً لتيارات أو اتجاهات سياسية ، فكرية متنوعة . وقد تم اختيار النصوص السياسية موضع التحليل بالدراسة وفقاً لاختيار مثقفي الدراسة .وهي دراسة استشرافية تحاول في النهاية ، من خلال تفسير النتائج ، إلقاء نظرة تنبؤية على واقع العلاقة بين المثقف وخطابه السياسي وبين مجتمعه . وكذلك محاولة استشراف الملامح العامة للمناخ السياسي الذي يتشكل فيه الخطاب الثقافي للمثقف المصري المعاصر.

فيما يتعلق **بمحتويات الدراسة** جاءت فصول الدراسة التسع في ثلاثة أبواب كما يلي :

يقدم **الباب الأول** الركيزة المنهجية للدراسة من خلال الفكرة المحورية المتعلقة بعلاقة الثقافي بالسياسي. في الفصل الأول، نتعرف على الأهداف الرئيسة والتساؤلات، والمفاهيم وأساليب التحليل والتفسير. ثم يناقش الفصل الثاني التراث النظري حول المثقف وخطابه السياسي وذلك في شكل نقدي. ويستعرض الفصل الثالث أهم المقولات النظرية التي تم الاسترشاد بها وتوظيفها في قضايا الدراسة وإشكالاتها.

أما **الباب الثاني**، فيدور حول الرؤى النظرية التي تناولت المثقف العربي وخطابه السياسي في ظل المتغيرات العالمية التي أصابت المناخ الثقافي المعاصر. في الفصل الرابع تناقش قضية العولمة بكل ما تُثيره من إشكالات حول المعنى والدلالة والبعد الأبستمولوجي. ثم العولمة الثقافية، وأزمة الهوية الثقافية فيما يتعلق بالثقافة العربية بين الخصوصية والكونية. وأخيراً.. المثقف العربي: الخطاب وسؤال المعاصرة. ويهتم هذا

الجزء بسؤال الكينونة، وحيرة المثقف والتحديات التي تواجه خطابه الثقافي في العالم المعاصر. هل الاحتفاظ بالهوية يقتضي الانسحب من العالم ؟ هل التخلي عن التراث من شروط المشاركة المعاصرة؟ ثم نستكمل في الفصل الخامس مناقشة المثقف المعاصروهويته والإشكالية الزمانية والمكانية المتعلقة بالدور المنوط به في الواقع الثقافي العربي. إن صورة المثقف مرتبكة ومهمته الآن غير واضحة، وانطلاقاً من هذه الفرضية يناقش هذا الفصل ما يُثار من جدل حول " مثقف الماضي"، و " مثقف العصر الحالي "، حول دوره المنحسر ودوره المأمول كذلك. ثم يقدم لنا الفصل السادس والأخير، تحليلاً نقدياً للخطاب السياسي العربي المعاصر. حيث يتم تناول الخطاب السياسي The Political Discourse باعتباره أحد أوجه الخطاب الثقافي. ويتمحور تحليل الخطاب السياسي حول محورين أساسيين، الأول: قضية النهضة والتقدم وما يرتبط بها من إشكالية التراث/ المعاصرة. الثاني: التداخل بين السياسي والثقافي، والخلط بين التثاقف والهيمنة. ومن هنا يناقش الفصل الخطاب السياسي بين الانشطار وازدواجية الفكر العربي، ثم علاقة السياسي بالثقافي في الخطاب السياسي، وأخيراً.. سمات الخطاب السياسي العربي المعاصر.

في الباب الثالث والأخير.. نتناول الجانب التطبيقي لقضايا الدراسة. ففي الفصل السابع تم عرض رؤية نقدية معاصرة للمثقف المصري ، من خلال التحليل الكيفي لإجابات عشرة من مثقفي مصر المعاصريين. وقد تم اختيار "عينة المثقفين" وفقاً للتعريف الإجرائي للمثقف الذي حددته إجراءات الدراسة المنهجية. وجاء الفصل الثامن ليقدم تحليلاً للخطاب السياسي للمثقف المصري من حيث ملامحه ودلالاته ، مُمثلاً في عينة لبعض نماذج ذلك الخطاب، وهي تلك النماذج التي قام " مثقفي الدراسة " باختيارها. وتجسّدت النماذج الخطابية السياسية في مؤلفات ثلاثة من مثقفي مصر وهم: "جلال أمين" و"نجيب محفوظ" و"علاء الأسواني".

ويُختتم هذا الباب بالفصل التاسع الذي يعرض مناقشة ختامية نقدية، تقدم ما توصلت إليه الدراسة من نتائج واستخلاصات نظرية وإمبريقية.

أما عن **أهم نتائج الدراسة** حول سمات الخطاب السياسي المصري المعاصر، فقد إنقسم مثقفوا العينة إزاء تصنيف خطاباتهم، فالبعض ــ وهم النسبة الأعلى ـ صنف خطابه وفقاً لاتجاهه الأيديولوجي أوموقفه السياسي. إلا أن البعض رفض تصنيف خطابه سواء لرفضه القوالب التصنيفية الجاهزة مُسبقاً، أو لأنه يرفض، في الأساس، فكرة التنميط. وفضل البعض فكرة " الخطاب ذو التوجه الإنساني "، أو " الخطاب النقدي ". والبعض إرتأى أن على الجمهور المتلقي أن يصنف الخطاب الذي يقرأه.

ويرى المثقفون، أن خطاب المثقف المصري، والسياسي منه على وجه الخصوص، يواجه صعوبات وعوائق تحول دون الوصول إلى القاريء، وهي صعوبات ترجع في المقام الأول إلى الضغط السياسي على الحريات العامة. وأن المثقف ليس حراً في كتابة ما يشاء، إذ أنه مهدد دائماً بالنفي أو السجن. وأشار المثقف اليساري أن الخطاب اليساري بصفةخاصة ما يزال منعزلاً ومغترباً عن الجمهور العادي لأسباب ثلاثية: السلطة، ونوعية الخطاب ذاته وقضاياه، والجمهور الغائب عن قضايا مجتمعه. أما المثقف اليميني فقد أشار إلى أن القاريء سوف يهتم بقراءة ما يمس قضاياه وآماله ومشكلاته بشكل أساسي، ويبتعد عن الخطاب المغترب عنه وعن همومه، والذي يصدر من مثقف يكتب في برجه العاجي.

أما فيما يتعلق بتحليل النصوص السياسية في دراستنا الراهنة فقد توصلت إلى سمات خاصة بالخطاب السياسي المصري المعاصر، في ضوء مؤشرات محددة تمت صياغتها من خلال التساؤلات الرئيسة للدراسة. ويمكن إيجاز هذه السمات فيما يلي:

- يتسم الخطاب السياسي المصري المعاصر بأنه خطاباً واقعياً، فهو يعكس قضايا الواقع المصري سواء تم تناول هذه القضايا بشكل نظري مجرد تتبلور فيه قضايا وإشكالات الواقع تبلوراً علمياً. أو تم هذا التناول بشكل روائي درامي، بحيث يعكس الكاتب فيه القضايا والإشكالات في أحداث روائية.

- الخطاب السياسي المصري المعاصر، هو خطاب مواكب للتغيرات العالمية والمحلية، على الصعيد السياسي وأيضاً على الصعيد الثقافي والفكري. فهو يرصد لنا التحولات الداخلية والخارجية.بدءاً من التحولات التي أصابت المجتمع المصري منذ الفترة السابقة على قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ وحتى الآن، مروراً بالتحولات الطارئة على المنطقة العربية والإسلامية، وانتهاءاً بأحداث سبتمبر ٢٠٠١ وما تلاها، والتي أحدثت دوياً عالمياً. قدم الخطاب السياسي صورة كاملة للمجتمع المصري في علاقته بالعالم الخارجي، راصداً بروز وسقوط الشعارات الأيديولوجية.. خطابها المُعلن الزائف وأهدافها الحقيقية الخفية. ثم انعكاس كل ذلك على المجتمع المصري داخلياً. كما أوضح لنا الخطاب كذلك علاقة الثقافة العربية بالثقافة الغربية، وموقف المثقف المصري من العولمة سياسياً وثقافياً.

- في ضوء الواقع الثقافي المصري المعاصر.. خلصت الدراسة إلى أن الطبقة الوسطى هي الطبقة المنتجة للثقافة (بمعنى الإنتاج الفكري والفني)، وهي أيضاً الطبقة المستهلكة للثقافة. ويمكن القول أن الخطاب السياسي للمثقف المصري المعاصر موجه إلى القارىء المنتمي إلى الطبقة الوسطى ــ إلا أن ذلك لا يمنع دخول الطبقات الأخرى إلى قراءة ذلك الخطاب ولكن المقصود هنا هو الغالبية التي تشكل السواد الأعظم والتي يمكن في ضوئها إصدار حكم تعميمي بقدر من الثقة ــ ومهما واجه الخطاب السياسي من صعوبات تعوق الوصول إلى القارىء، فإننا نخلص إلى أن ــ الخطاب موضع الدراسة هو خطاب مقروء، عكس الواقع المصري وأحدث تأثيراً وجدلاً بين الشريحة المُستهدفة.

It concludes this section to chapter 9, which presents the final critical discussion, the findings of the study and conclusions (empirical and theoretical).

As for the most important results of the study on the characteristics of contemporary Egyptian political discourse, the sample of intellectuals was split discourses about the classification, the highest rate Some are classified according to his ideological orientation of political situation. However, some people refused classification of his rejection of stereotypes both taxonomic ready in advance, or that he refuses to, in essence, the idea of profiling. Some preferred the idea of "discourse is oriented humanitarian", or "critical discourse." Some felt that the audience to classify discourse reads.

now is not clear, from this premise of this chapter discusses what controversy is over “intellectual past," and "an intellectual current era," about the session and hoped role. Then give us the sixth and final chapter, a critical analysis of contemporary Arab political discourse. Where it is addressing the political discourse The Political Discourse as one of the cultural discourse. The main analysis of the political discourse on two key one: the issue of the Renaissance and the progress and the associated problem of heritage / contemporary. Second: the overlap between political and cultural, and confusion between acculturation and hegemony. Hence chapter discusses the political discourse between fission and double Arab Thought, and then the relation between political and intellectual in political discourse, and finally... Features contemporary Arab political discourse.

In the **third and final section**... Applied to address the issues of the study. In Chapter 7 were presented cash contemporary vision of Egyptian intellectual, through qualitative analysis of the responses of ten Egyptian intellectual Egypt. Has been selected "sample intellectuals" in accordance with the procedural definition of an intellectual procedures established by the study methodology. The Chapter 8 to submit an analysis of the political rhetoric of Egyptian intellectual in terms of features and its connotations, as represented in the sample of some models that discourse, which those models by the “intellectuals study" option. The models embodied in the rhetoric of political writings of three Egyptian intellectuals are:"Jalal Amin" and "Naguib Mahfouz", "Alaa El Aswany."

understand the general features of the political climate that is taking shape in which the cultural discourse of contemporary Egyptian intellectual.

With regard to the contents of the study were nine chapters in three sections as follows:

Section1 provides the basement methodology of the study through the central idea on the relationship of cultural politician. In the first quarter, to identify the main objectives and questions, concepts and methods of analysis and interpretation. Then the second chapter discusses the theoretical heritage on the intellectual and his political discourse, in the critical form. The third chapter reviews the most important theoretical categories that have been guided and employment in the issues and problematic of the study.

Section 2 deals with theoretical visions that deal with Arab intellectual and his political discourse, in light of global changes, which have affected contemporary cultural climate. In the fourth quarter discuss the issue of globalization in all of the problems raised about the meaning and significance and Epistemology dimension. Then cultural globalization, and cultural identity crisis with regard to Arab culture between privacy and cosmic. Finally... Arab intellectual: the discourse and the contemporary question. The present question Being part, and confusion cultured and challenges facing his cultural in the modern world. Is retention of identity requires withdrawal from the world? Do you abandon the heritage is a conditions for contemporary participation? Then we complete the discussion in Chapter 5 contemporary intellectual and his identity, temporal and spatial problem on the role assigned to it, in fact, the Arab Cultural. The image of intellectual confused and mission

This study aims to analyse the political discourse of contemporary Egyptian intellectual. This raises the question on the problematic relationship between culture and politics. This question leads us turn to the relationship of "cultural" "politician" and intellectual / Authority. Proceeding from the objective of the study and related issues and cultural dilemmas, crystallize the main question on the nature of discourse cultural / political, as reflected in the intellectual creativity of contemporary Egyptian intellectual. This stems from the question formulated some questions on the following points:

•The definition of the contemporary Egyptian intellectual.

• Problematic relationship between cultural and political / intellectual and Authority.

• Characteristics and features of the contemporary Egyptian political discourse.

With regard to the methodology of the study, it can be said that the study of "the political discourse of contemporary intellectual" are interpretive analytical study of the cultural discourse of the political dimension. In terms of tools and methods are used to study how, depends on a "In depth - interview, which has been applied to ten of contemporary Egyptian intellectuals.. And also followed a "Discourse Analysis", which was used in the analysis of some models of the Egyptian political discourse. As well as an empirical study, with views across to monitor selected sample of Egyptian intellectual, arranged in the shape chosen to be reflecting the cultural currents or trends political, intellectual variety. Has been selected texts into political analysis study in accordance with the choice of educators study. A study looking tries in the end, through the interpretation of results, predictive look at the reality of the relationship between the intellectual and his political discourse. And the attempt to

Cairo University
Faculty of Arts
Sociology Department

Abstract

The Contemporary Egyptian Intellectual
Content Analysis of the Political Discourse

Preparation

Aml Hassen Ahmed

Assistant lecturer

Sociology department - Faculty of Arts, Cairo University.

Supervision

Prof.Dr. / Ahmed Magdy Hegazi

Professor of political sociology at Cairo University,
Dean of Faculty of Social Sciences, University of 6 October

2008